64

E. MOUNIER

EL PERSONALISMO

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

EL PERSONALISMO

EL PERSONALISMO

EMMANUEL MOUNIER

EUDEBA EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES

Título de la obra original: *Le personnalisme*
Presses Universitaires de France, Paris, 1950

Traducida de la quinta edición, 1957, por
AÍDA AISENSON
BEATRIZ DORRIOTS

La revisión técnica estuvo a cargo de las traductoras
y del doctor
LEÓN ROZITCHNER

© 1962

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES – Florida 656
Fundada por la Universidad de Buenos Aires

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY

IMPRESO EN LA ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA

INTRODUCCIÓN FAMILIAR AL UNIVERSO PERSONAL *

La palabra "personalismo" es de reciente empleo. Utilizada en 1903 por Renouvier para calificar su filosofía, cayó luego en desuso. Algunos norteamericanos la han empleado después de Walt Whitman en sus *Democratic vistas* (1867). Reapareció en Francia hacia 1930 para designar, en un medio completamente distinto, las primeras indagaciones de la revista *Esprit* y de algunos grupos próximos (*Ordre nouveau*, etc.) acerca de la crisis política y espiritual que estallaba entonces en Europa [1]. El *Vocabulario filosófico* de Lalande le da derecho de ciudadanía en su 5ª edición de 1947. Contra el uso corriente, el *Larousse* hace de ella un sinónimo de egocentrismo. Como se ve, la palabra sigue una marcha indecisa y ramificada: la de una inspiración que se busca y ensaya sus vías.

Sin embargo, lo que hoy día se llama personalismo no es, de ningún modo, una novedad. El universo de la persona es el universo del hombre. Y sería sorprendente que se hubiese esperado hasta el siglo xx para explorarlo, aunque fuese bajo otros nombres. Como lo veremos, el personalismo más actual entronca en una larga tradición.

El personalismo no es un sistema. El personalismo es una filosofía, no solamente una actitud. Es una filosofía, no un sistema.

No rehúye la sistematización, pues el orden es indispensable en los pensamientos: conceptos, lógica, esquemas de unificación, no son útiles solamente para fijar y comunicar un pensamiento que sin ellos se disolvería en intuiciones opacas y solitarias; sirven para sondear esas intuiciones en sus profundidades: son instrumentos de descubrimiento al mismo tiempo que de exposición [2]. Porque determina estructuras, el personalismo es una filosofía y no solamente una actitud.

* Se encontrarán en la nota bibliográfica, al final del libro, las obras citadas que han sido traducidas al español.

[1] *Esprit* fue fundada en 1932. Ver su colección y E. Mounier, *Manifeste au service du personnalisme*, Aubier, 1936; *Qu'est-ce que le personnalisme?*, ed. Seuil, 1947. Sobre un aspecto particular, "Personnalisme catholique", *Esprit*, febrero-marzo-abril, 1940, retomado en *Liberté sous conditions*, ed. Seuil, 1947.

[2] J. Lacroix, *Système et existence*, *Vie intellectuelle*, junio de 1946.

Empero, como su afirmación central es la existencia de personas libres y creadoras, introduce en el corazón de esas estructuras un principio de imprevisibilidad que disloca toda voluntad de sistematización definitiva. Nada hay que pueda repugnarle más que la predilección, hoy en día tan común, por un aparato de pensamiento y de acción que funcione como un distribuidor automático de soluciones y de consignas, barrera para la investigación, seguro contra la inquietud, la prueba y el riesgo. Además, una reflexión nueva no debe liar demasiado pronto el haz de sus problemas.

De este modo, aunque hablemos, por comodidad, *del* personalismo, preferimos decir que hay personalismos, y respetar sus modalidades diversas. Un personalismo cristiano y un personalismo agnóstico, por ejemplo, difieren hasta en sus estructuras íntimas. Nada ganarían con buscar caminos intermedios. Sin embargo, se recortan sobre ciertas esferas de pensamiento, sobre ciertas afirmaciones fundamentales y sobre ciertas conductas prácticas, del orden individual o del orden colectivo: esto basta para dar su razón de ser a un nombre colectivo.

Idea sumaria del universo personal. Se podría esperar que el personalismo comenzara por definir la persona. Pero sólo se definen los objetos exteriores al hombre y que se pueden poner ante la mirada.

Ahora bien, la persona no es un objeto. Es, inclusive, lo que en cada hombre no puede ser tratado como un objeto. He ahí mi vecino. Él tiene de su cuerpo un sentimiento singular que yo no puedo experimentar; pero puedo mirar ese cuerpo desde el exterior, examinar sus humores, sus herencias, su forma, sus enfermedades, en una palabra, tratarlo como una materia de saber fisiológico, médico, etc. Él es funcionario y hay un estatuto del funcionario, una psicología del funcionario, que yo puedo estudiar *sobre* su caso, aunque todo eso no sea *él*, él todo entero y en su realidad comprehensiva. Asimismo, es también *un* francés, *un* burgués, o *un* maniático, *un* socialista, *un* católico, etc. Pero no es *un* Bernard Chartier: es Bernard Chartier. Las mil maneras en que puedo determinarlo como *un* ejemplar de una clase me ayudan a comprenderlo y, sobre todo, a utilizarlo, a saber cómo debo comportarme prácticamente con él. Pero no son más que vistas tomadas en cada caso sobre un aspecto de su existencia. Mil fotografías combinadas no conforman un hombre que camina, que piensa y que quiere. Es un error creer que el personalismo exige solamente que, en lugar de tratar a los hombres en serie, se tome en cuenta sus sutiles diferencias. El "mejor de los mundos" de Huxley es un mundo donde ejércitos de médicos y de psicólogos se ocupan en acondicionar a cada individuo según informes minuciosos. Haciéndolo desde fuera y por autoridad, reduciéndolos todos a no ser más que máquinas bien montadas y bien conservadas, ese mundo superindividualizado es, sin embargo, lo opuesto de un universo personal, pues allí todo se organiza, nada se crea, nada juega la aventura de una libertad responsable. Hace de la humanidad una inmensa y perfecta guardería.

No es que existan, pues, los guijarros, los árboles, los animales... y las personas, que serían árboles móviles o animales más astutos. La persona no es el más maravilloso objeto del mundo, un objeto al que conoceríamos desde fuera. como a los demás. Es la única realidad que podemos conocer y que al mismo

tiempo hacemos desde dentro. Presente en todas partes, no está dada en ninguna.

Nosotros, sin embargo, no la confinamos en lo indecible. Una experiencia rica que penetra en el mundo se expresa por una creación incesante de situaciones, de reglas y de instituciones. Pero como este recurso de la persona es indefinido, nada que lo expresa lo agota, nada de cuanto lo condiciona lo sojuzga. Así como no es objeto visible, tampoco es un residuo interno, una sustancia oculta bajo nuestros comportamientos, un principio abstracto de nuestros gestos concretos: esto sería todavía una manera de ser objeto, o un fantasma de objeto. Es una actividad vívida de autocreación, de comunicación y de adhesión, que se aprehende y se conoce en su acto, como *movimiento de personalización.* A esta experiencia nadie puede ser condicionado ni obligado. Aquellos que la llevan a sus cimas llaman a los demás a su alrededor, despiertan a los dormidos, y así, de llamado en llamado, la humanidad se libera del pesado sueño vegetativo que todavía la embota. Quien se niega a escuchar el llamado y a comprometerse en la experiencia de la vida personal, pierde el sentido de ella, como se pierde la sensibilidad de un órgano que no funciona. La considera entonces como una complicación del espíritu o una manía de secta.

Hay, pues, dos maneras de expresar la idea general del personalismo.

Se puede partir del estudio del universo objetivo, mostrar que el modo personal de existir es la más alta forma de la existencia y que la evolución de la naturaleza prehumana converge sobre el momento creador en que surge esta culminación del universo. Se dirá que la realidad central del universo es un movimiento de personalización, y que las realidades impersonales, o más o menos ampliamente despersonalizadas (la materia, las especies vivientes, las ideas), no son más que pérdidas de velocidad o desfallecimientos de la naturaleza en el camino de la personalización. El insecto que se torna parecido a la rama para pasar inadvertido en la inmovilidad vegetal anuncia al hombre que se entierra en el conformismo para no responder de sí, a aquel que se abandona a las ideas generales o a las efusiones sentimentales para no afrontar los hechos y los hombres. En la medida en que una tal descripción sigue siendo objetiva, no presenta sino en forma imperfecta una realidad que, primordialmente, no es objetiva.

O bien se vivirá en forma pública la experiencia de la vida personal, esperando seducir a un gran número de hombres que viven como árboles, como animales o como autómatas. Bergson evocaba "el llamado del héroe o del santo". Pero estas palabras no deben inducir a error: el llamado personal nace de la vida más humilde.

Se advierte ya la paradoja central de la existencia personal. Es el modo específicamente humano de la existencia. Y, sin embargo, ella debe ser incesantemente conquistada; la conciencia misma solo de manera lenta se libera del mineral, de la planta y del animal que pesan en nosotros. La historia de la persona será, pues, paralela a la historia del personalismo. No se desarrollará solamente sobre el plano de la conciencia, sino, en toda su amplitud, sobre el del esfuerzo humano para humanizar la humanidad.

Breve historia de la noción de persona y de la condición personal[3]. Si nos limitamos sólo a Europa, el sentido de la persona queda embrionario en la Antigüedad hasta los albores de la era cristiana. *El hombre antiguo* es absorbido por la ciudad y por la familia, sometido a un destino ciego, sin nombre, superior a los mismos dioses. La esclavitud no choca a los espíritus más altos de aquellos tiempos. Los filósofos sólo estiman el pensamiento impersonal y su orden inmóvil, que gobierna a la naturaleza como a las ideas. La aparición de lo singular es como una mancha en la naturaleza y en la conciencia. Platón intenta reducir el alma individual a una participación en la naturaleza y a una participación en la ciudad: he ahí su "comunismo". Y la inmortalidad individual, para él como para Sócrates, no es más que una bella y aventurada hipótesis. Aristóteles afirma acertadamente que sólo es real lo individual, pero su dios no puede querer con una voluntad particular, ni conocer por esencias singulares, ni amar con un amor de elección. Para Plotino hay como una falta primitiva en el origen de toda individualidad y la salvación sólo es posible en un retorno apasionado a lo Uno y a lo Intemporal.

Sin embargo, los griegos tenían un sentido agudo de la dignidad del ser humano, que periódicamente perturbaba su orden impasible. Su gusto por la hospitalidad, su culto de los muertos, son ya testimonio de ello. Sófocles, una vez al menos *(Edipo en Colona)*, quiere remplazar la idea del Destino ciego por la de una justicia divina dotada de discernimiento. Antígona, afirma la protestación del testigo de lo eterno contra los poderes. *Las Troyanas* oponen a la idea de la fatalidad de la guerra, la de la responsabilidad de los hombres. Sócrates sustituye el discurso utilitario de los sofistas por el sondeo de la ironía que trastorna al interlocutor; lo vuelve a cuestionar al mismo tiempo que a su conocimiento. El "conócete a ti mismo" es la primera gran revolución personalista conocida. Pero sólo puede tener un efecto limitado por las resistencias del medio. Finalmente, no hay que olvidar ni al Sabio de la *Ética a Nicómaco*, ni a los estoicos y su conmovedor presentimiento de la *caritas generis humani*.

El *cristianismo* aporta de golpe, entre aquellos tanteos, una visión decisiva de la persona. Hoy día no se aprecia en toda su magnitud el escándalo total que significa esa noción para el pensamiento y la sensibilidad de los griegos.

1º Mientras que para ellos la multiplicidad era un mal inadmisible para el espíritu, el cristianismo hace de ella un absoluto al afirmar la creación *ex nihilo* y el destino eterno de cada persona. El Ser Supremo que los lleva a la existencia por amor, ya no constituye la unidad del mundo por la abstracción de una idea, sino por una capacidad infinita de multiplicar indefinidamente esos actos de amor singulares. Lejos de ser una imperfección, esta multiplicidad, nacida de la superabundancia, lleva en sí la superabundancia por el indefinido intercambio del amor. Durante mucho tiempo, el escándalo de la multiplicidad de las almas estará en pugna con las supervivencias de la sensibilidad antigua, y Averroes sentirá todavía la necesidad de imaginar un alma común a la especie humana.

2º El individuo humano no es el cruzamiento de varias participaciones en realidades generales (materia, ideas, etc.), sino un todo indisociable cuya unidad supera a la multiplicidad, porque arraiga en lo absoluto.

3º Por encima de las personas no reina la tiranía abstracta de un Destino, de un cielo de ideas o de un Pensamiento Impersonal, indiferentes a los destinos individuales, sino un Dios, él mismo personal, aunque de una manera eminente, un Dios que "dio su persona" para asumir y transfigurar la condición humana, y que propone a cada persona una relación singular de intimidad, una participación en su divinidad, un Dios que no se afirma, como lo ha creído el ateísmo contemporáneo (Bakunin, Feuerbach), sobre lo que quita al hombre, sino, por lo contrario, otorgándole una libertad análoga a la suya y devolviéndole generosidad por generosidad.

4º El movimiento profundo de la existencia humana no consiste en asimilarse a la generalidad abstracta de la Naturaleza o de las Ideas, sino en cambiar "el corazón de su corazón" (μετάνοια) a fin de introducir en él y de irradiar sobre el mundo un Reino transfigurado. Lo secreto del corazón donde se decide, por la elección personal, esta transmutación del uni-

[3] Se hallarán indicaciones sobre esta historia en J. PLAQUEVENT, "Individu et personne", "Esquisse des notions", *Esprit*, enero de 1938. En Francia y en Estados Unidos están en preparación dos *Historias del personalismo*.

verso, es un dominio inviolable, que nadie puede juzgar y al que, salvo Dios, nadie conoce, ni siquiera los ángeles.

5º El hombre es llamado libremente a este movimiento. La libertad es constitutiva de la existencia creada. Dios hubiera podido crear inmediatamente una criatura tan perfecta como lo puede ser una criatura. Prefirió dejar al hombre madurar libremente la humanidad y los efectos de la vida divina. El derecho de pecar, es decir de rehusar su destino, es esencial al pleno ejercicio de la libertad. Lejos de ser un escándalo, sería su ausencia lo que enajenaría al hombre.

6º Este absoluto de la persona no separa al hombre ni del mundo ni de los demás hombres. La Encarnación confirma la unidad de la tierra y del cielo, de la carne y el espíritu, el valor redentor de la obra humana una vez asumida por la gracia. Por vez primera la unidad del género humano es plenamente afirmada y dos veces confirmada: cada persona es creada a imagen de Dios, cada persona llamada a formar un inmenso Cuerpo místico y carnal en la Caridad del Cristo. La historia colectiva de la humanidad, de la que los griegos no tenían idea, adquiere un sentido, e inclusive un sentido cósmico. La concepción misma de la Trinidad, que alimentó dos siglos de debates, aporta la idea sorprendente de un Ser Supremo en el que dialogan íntimamente personas, y que es ya, por sí mismo, la negación de la soledad.

Esta visión era demasiado nueva, demasiado radical, para producir inmediatamente todos sus efectos. Germen de la historia a los ojos del cristiano, los desarrollará hasta el fin de la historia.

Durante todo el período medieval, se le oponen obstinadamente las persistencias sociales e ideológicas de la Antigüedad griega. Varios siglos son necesarios para pasar de la rehabilitación espiritual del esclavo a su liberación efectiva; no hemos extraído aún, de la igualdad de las almas, la igualdad de las posibilidades sociales: en los fenómenos de masas el espíritu no va más rápido que el cuerpo; ahora bien, la condición pretécnica de la época feudal impide a la humanidad medieval liberarse de las excesivas servidumbres del trabajo y del hambre, y constituir una unidad cívica por encima de los estados sociales. Aun cuando el cristianismo haya luchado enérgicamente contra ella desde el primer momento, la tentación dualista sigue perdurando en nuestros días en la sensibilidad común. Es la que mantuvo en la Alta Edad Media un prolongado extravío platónico que fue detenido por el realismo albertino-tomista, refirmando la dignidad de la materia y la unidad del compuesto humano. La noción de persona, entretanto, se había ido precisando poco a poco a través de las controversias trinitarias y cristológicas, del siglo II al VI, más ricamente armonizada por la sensibilidad griega, en tanto que el derecho romano, aunque proporcionándole el rigor de sus fórmulas, en el fondo se oponía a ella. Cada gran pensamiento le agregaba un toque nuevo. Pero el aparato lógico y conceptual heredado de los griegos, centrado sobre la clase y sobre la generalidad, no facilitaba su expresión.

Generalmente le son atribuidos a *Descartes* el racionalismo y el idealismo modernos, que disuelven en la idea la existencia concreta. Esto es olvidar el carácter decisivo y la compleja riqueza del *Cogito*. Acto de un sujeto tanto como intuición de una inteligencia, es la afirmación de un ser que detiene el curso interminable de la idea y se afirma con autoridad en la existencia. El voluntarismo, desde Occam a Lutero, preparaba esas vías. En adelante la filosofía no es ya una lección para aprender, como se había hecho corriente en la escolástica decadente, sino una meditación personal que se propone a cada uno para que la rehaga por su cuenta. Comienza, como el pensamiento socrático, por una conversión, una conversión a la existencia [4]. Al mismo tiempo, la joven burguesía sacude las formas abrumadoras de la estructura feudal. Pero la burguesía, en reacción contra una sociedad demasiado pesada, exalta al individuo aislado y arraiga ese individualismo económico y espiritual que todavía produce sus estragos entre nosotros. Asimismo, Descartes conserva aún en su *Cogito* gérmenes del idealismo y del solipsismo metafísicos que minarán profundamente el personalismo clásico desde Leibniz hasta los kantianos, a pesar de las abundantes riquezas que deja en su camino.

Hegel seguirá siendo el arquitecto imponente y monstruoso del imperialismo de la idea impersonal. Todas las cosas, todos los seres, se disuelven allí en su representación: no es casualidad que Hegel profese al fin de cuentas la sumisión total del individuo al Estado. Pero esto no debe hacer olvidar lo que el personalismo debe a *Leibniz* y a *Kant*, y la dialéc-

[4] MAXIME CHASTAING, "Descartes, introducteur à la vie personnelle", *Esprit*, julio de 1937.

tica de la persona a todo el esfuerzo reflexivo del pensamiento idealista. *Pascal*, padre de la dialéctica y de la conciencia existencial moderna, sería el más grande de sus maestros si el pensamiento jansenista no lo desviase hacia la religión solitaria y altiva que retendrá igualmente a Kierkegaard. Al pasar, no olvidemos a *Malebranche* y su *Tratado de Moral;* a *Rousseau*, que hace estallar el racionalismo empobrecido de las Luces, extraviado por el individualismo, pero que da a su siglo el sentido de la soledad y que echa las bases de una educación del ser personal. Y señalemos la actualidad de *Goethe*, que busca en la acción la unidad dinámica del espíritu y la materia. Pero para el siglo XIX debemos subrayar tres nombres, que sólo alcanzan la gloria en el siglo siguiente, tan mal respiran en la atmósfera ideológica del suyo.

Maine de Biran es el precursor moderno del personalismo francés. Denuncia la mecánica mental de los ideólogos, que disolvían la existencia concreta en los falsos "elementos" del pensamiento, y busca el yo en el esfuerzo motor por el cual gravitamos en el mundo. Unidad de una iniciativa interior y de una iniciativa muscular, esta experiencia descubre en el corazón de toda conciencia una relación de exterioridad y de objetividad: no se debe, pues, contraponer la conciencia y el espacio; toda conciencia es espacializante, se afirma en el espacio. El pensamiento de Maine de Biran ha iluminado notablemente las raíces de la persona y su zona de surgimiento.

Kierkegaard, por su parte, frente al "Sistema" simbolizado por Hegel y a sus degradados espiritualistas, afirma el irreductible surgimiento de la libertad. Profeta de la grandeza paradójica y dramática del hombre contra el optimismo de la comodidad burguesa y de la razón fácil, sufre desgraciadamente la desviación romántica y no alcanza a reunir, en su soledad abrupta, el mundo y los hombres. Pero, al borde de una época pronta a todas las servidumbres a cambio de una especie de felicidad vegetativa, Kierkegaard ha llevado al paroxismo el sentido de la libertad en su enlace radical con el sentido de lo absoluto.

Simétricamente a Kierkegaard, *Marx* acusaba a Hegel de hacer del espíritu abstracto, y no del hombre concreto, el sujeto de la historia, de reducir a la Idea la realidad viviente de los hombres. Esta alienación traduce a sus ojos la del mundo capitalista, que trata al hombre trabajador y productor como un objeto de la historia y lo expulsa, por así decirlo, de sí mismo, al mismo tiempo que de su reino natural. Parece que lo que se podría llamar la revolución socrática del siglo XIX, el asalto contra todas las fuerzas modernas de despersonalización del hombre, se hubiese dividido en dos ramas: una, por Kierkegaard, vuelve al hombre moderno, aturdido por el descubrimiento y la explotación del mundo, a la conciencia de su subjetividad y de su libertad; la otra, por Marx, denuncia las mistificaciones a que lo arrastran las estructuras sociales injertadas en su condición material, y le recuerda que su destino no está solamente en su corazón, sino en sus manos. ¡Funesta división! En adelante, las dos líneas no harán más que separarse, y la tarea de nuestro siglo consiste, tal vez, no en reunirlas allí donde no pueden ya encontrarse, sino en remontarse más allá de su divergencia, hacia la unidad que han desterrado.

Bajo estos faros que distribuyen las grandes luces del siglo, habría que seguir el lento desarrollo sociológico de la condición humana. A pesar de todas las reservas que se puedan hacer sobre la Revolución Francesa, ello no impide que señale una etapa importante de la liberación política y social, aunque limitada por su contexto individualista. Una especie de fatalidad se desarrolla desde entonces. Por una parte, al hallar un terreno favorable en la fase de conquista del capitalismo, el individualismo se desarrolla rápidamente. El Estado liberal lo cristaliza en sus códigos y sus instituciones, pero como profesa un personalismo moral (de tinte kantiano) y político (de modo burgués), deja librada la condición concreta de las masas urbanas a la servidumbre social, económica y muy pronto política. El romanticismo desarrolla la pasión del individuo en todos los registros de la afectividad, pero en el aislamiento al que lo arrastra no le deja más que elegir entre la soledad desesperada y la dispersión del deseo. Retrocediendo ante esta angustia nueva y temeroso de las imprudencias del deseo, el mundo pequeño burgués los confina detrás de un acolchado de mediocres satisfacciones; instaura el reino del individualismo precavido. Durante ese tiempo, el repentino estallido de las técnicas rompe las fronteras del individualismo y sus estrechos círculos e instala por todas partes los grandes espacios y las relaciones colectivas. El individualismo enloquecido se atemoriza, a la vez, de la anarquía en la que zozobra y del colectivismo que lo amenaza. Tiende a cubrir con la "defensa de la persona" sus operaciones de retaguardia.

Ya *Renouvier* denunciaba como igualmente amenazadoras la pasión metafísica y la búsqueda política de la unidad. Para él, la persona es ante todo el no, la negación a adherir, la posibilidad de oponerse, de dudar, de resistir al vértigo mental y, correlativamente, a toda forma de afirmación colectiva, ya sea teológica o socialista. Reacción sana ¡y cuánto! contra ciertos peligros, pero que va a enredarse en las tentaciones anárquicas. Son éstas las que han esterilizado parcialmente la gran obra de *Proudhon*. El anarquismo pasional nacido de Nietzsche dramatiza la apuesta, pero fomenta la misma actitud forzada de negación que se vuelve a dar en ciertas formas del existencialismo.

Sin embargo, no se trata de elegir entre el impersonalismo ciego, enorme cáncer que prolifera y mata, y los soberbios desesperados que prefieren solamente ser aplastados de pie. Algunos hombres han comenzado a desmistificar el temor a los monstruos, desarrollando a la vez una más rica noción del hombre personal, de sus relaciones con el mundo y con sus obras. Después de *Lotze*, las primeras traducciones de *Max Scheler* y de *Buber* son contemporáneas de los primeros libros de *Berdiaeff*, quien no quiere sacrificar ni la libertad del espíritu ni la técnica, como poco antes *Bergson* no quería abandonar ni el surgimiento de la libertad ni el rigor de las ciencias. Después de *Laberthonnière*, *Maurice Blondel* define una dialéctica del espíritu y de la acción que destruye completamente los decorados espiritualistas. Mientras que *Péguy* hace brotar de su lirismo todos los temas que vamos a abordar y *J. Maritain* aplica a los problemas más actuales el realismo desmistificador que toma de Santo Tomás, *Gabriel Marcel* y *Jaspers*, uno cristiano, el otro agnóstico, aportan una contribución capital a la descripción de las estructuras del universo personal. *P. L. Landsberg* se coloca muy cerca de ellos con su obra inconclusa. Sobre estas investigaciones más propiamente personalistas, a las cuales la revista *Esprit* da desde 1932 una continuidad, la renovación *existencialista* y la renovación *marxista* ejercen dos presiones laterales. El existencialismo ha contribuido en gran medida a reavivar problemas personalistas: la libertad, la interioridad, la comunicación, el sentido de la historia. El marxismo incita a todo el pensamiento contemporáneo a liberarse de las mistificaciones idealistas, a afirmarse sobre la condición común de los hombres y a vincular la más alta filosofía con los problemas de la ciudad moderna. Se podría, pues, señalar una tangente existencialista del personalismo (a la que se aproximan Berdiaeff, Landsberg, Ricœur, Nédoncelle), una tangente marxista, a menudo coincidente con la primera, y una tangente más clásica, en la tradición reflexiva francesa (Lachièze-Rey, Nabert, Le Senne, Madinier, J. Lacroix).

Fuera de Francia, se forman, en varias direcciones, corrientes que invocan el personalismo. Otras están próximas a él sin invocarlos. En Inglaterra, el nombre es reivindicado por una o dos revistas y por el *Personnalist Group* de J. B. Coates. Se han inspirado, principalmente, en John Macmurray, John Middleton Murry, N. Berdiaeff y Buber; no se debe olvidar a Newman. Un contexto de subjetivismo religioso, de liberalismo político y de antitecnicismo ruskiniano (H. Read) los han llevado a veces bastante lejos de las vías del personalismo francés, pero el diálogo se entabla. En Holanda, nacido en 1941 en un campo de rehenes, el movimiento personalista sólo se desarrolló en el plano político e intentó realizar un nuevo socialismo por el "Movimiento popular neerlandés" que asume el poder en ocasión de la liberación, antes de fusionarse con el partido socialista. En Estados Unidos se desarrolla una fuerte corriente, de Royce y Howinson a los profesores Bownes, Brightman y Flewelling. En Suiza, donde no se ha olvidado a Secrétan, se publican los *Cahiers Suisse Esprit*. En los países liberados de los fascismos se forman agrupaciones de inspiración cercana.

Puesto que la persona no es un objeto que se puede separar y mirar, sino un centro de reorientación del universo objetivo, nos falta hacer girar el análisis alrededor del universo edificado por ella, a fin de iluminar sus estructuras sobre diversos planos, sin olvidar jamás que no son sino aspectos diferentes de una misma realidad. Cada uno tiene su verdad unido a todos los otros.

PRIMERA PARTE

LAS ESTRUCTURAS DEL UNIVERSO PERSONAL

CAPÍTULO I

LA EXISTENCIA INCORPORADA

Los espiritualismos modernos dividen el mundo y el hombre en dos series independientes, la material y la espiritual. Tan pronto aceptan como un hecho bruto la independencia de las dos series (paralelismo psicofisiológico), abandonando la materia a sus fatalidades, a condición de reservarse el derecho de legislar absolutamente en el reino del espíritu: la unión de los dos mundos queda entonces inexplicada; tan pronto niegan toda realidad al mundo material, hasta hacer de él sólo una apariencia del espíritu: la importancia de esta apariencia cobra entonces un carácter de paradoja.

Este esquema será roto desde el comienzo por el realismo personalista.

La persona inmersa en la naturaleza. El hombre, así como es espíritu, es también un cuerpo. Totalmente "cuerpo" y totalmente "espíritu". De sus instintos más primarios, comer, reproducirse, hace delicadas artes: la cocina, el arte de amar. Pero un dolor de cabeza detiene al gran filósofo, y San Juan de la Cruz, en sus éxtasis, vomitaba. Mis humores y mis ideas son modelados por el clima, la geografía, mi situación en la superficie de la tierra, mis herencias, y más allá, acaso, por el flujo masivo de los rayos cósmicos. A estas influencias se les añaden todavía las determinaciones psicológicas y colectivas posteriores. No hay en mí nada que no esté mezclado con tierra y con sangre. Algunas investigaciones han mostrado que las grandes religiones caminan por los mismos itinerarios que las grandes epidemias. ¿Por qué ofenderse por ello? Los pastores también tienen piernas, que son guiadas por los declives del terreno.

Tal es la parte de verdad, considerable, del análisis materialista. Pero no es inédita. La unión indisoluble del alma y el cuerpo es el eje del pensamiento cristiano. Éste no opone el "espíritu" y el "cuerpo" o la "materia" en su acepción moderna. Para él, el espíritu, en el sentido compuesto del espiritualismo moderno, que designa a la vez el pensamiento (νοῦς), el alma (ψυχή) y el soplo de vida, se fusiona en la existencia con el cuerpo. Cuando este todo tira en sentido inverso al de la vocación sobrenatural del hombre, el cristianismo llama a este movimiento *la carne*, y designa con este término tanto la pesadez del alma como la de los sentidos; cuando lleva hacia Dios, cuerpo y alma juntos colaboran en el reino de lo espiritual (Πνεῦμα), en el reino sólido de Dios y no en el reino etéreo del Espíritu. Si la falta original ha herido a la naturaleza humana, es el compuesto humano en su totalidad lo que está afectado; desde los Evangelios, la malicia y las perversiones

del espíritu han provocado más anatemas que las de la "carne" en el sentido estrecho de la palabra. El cristiano que habla con desprecio del cuerpo y de la materia, lo hace, pues, contra su más importante tradición. Según la teología medieval, nosotros no podemos acceder comúnmente a las más altas realidades espirituales y a Dios mismo, sino atravesando la materia y por la presión que ejercemos sobre ella. De hecho, es el desprecio griego por la materia lo que se ha trasmitido de siglo en siglo hasta nuestros días bajo falsas justificaciones cristianas.

Hoy hay que reabsorber este dualismo pernicioso, tanto en nuestros modos de vida como en nuestro pensamiento. El hombre es un ser natural; por su cuerpo, forma parte de la naturaleza, y allí donde él esté está también su cuerpo. Es necesario extraer las consecuencias de esta afirmación.

La naturaleza —naturaleza exterior prehumana, inconsciente psicológico, participaciones sociales no personalizadas—, no constituye el mal del hombre: la encarnación no es una caída. Pero como es el lugar de lo impersonal y de lo objetivo, es una *ocasión* permanente de enajenación. La miseria nos abruma tanto como la abundancia. El hombre está como sitiado entre la una y la otra. El marxismo tiene razón de pensar que el fin de la miseria material es el fin de una alienación, y una etapa necesaria al desarrollo de la humanidad. Pero no es el fin de toda alienación, ni siquiera al nivel de la naturaleza.

La persona trasciende la naturaleza. El hombre es un ser natural. ¿Sólo un ser natural? ¿Es enteramente un juguete de la naturaleza? Hundido en la naturaleza, al surgir de ella, ¿la trasciende?

La dificultad consiste en pensar bien esta noción de trascendencia. Nuestro espíritu se resiste a representarse una realidad que esté enteramente sumergida en otra por su existencia concreta y sea, sin embargo, superior por el nivel de existencia. No se puede estar a la vez en la planta baja y en el sexto piso, decía Léon Brunschvig. Esto es ridiculizar con una imagen espacial una experiencia que el espacio no puede transcribir. El universo está lleno de hombres que hacen los mismos gestos en los mismos lugares, pero que llevan en ellos y suscitan a su alrededor universos más distantes que las constelaciones.

Examinemos, pues, la naturaleza. Descartemos el mito materialista de la Naturaleza Persona impersonal, de poderes ilimitados. Descartemos el mito romántico de la Madre benevolente, sagrada, inmutable, de la que no hay que apartarse so pena de sacrilegio y de catástrofe: uno y otro someten al hombre personal y activo a un impersonal ficticio. De hecho, la naturaleza sólo deja librado a nuestro saber racional una red infinitamente complicada de determinaciones de las que ni siquiera sabemos si, detrás de los sistemas que introducimos para asegurar nuestras aprehensiones, son reductibles a una unidad lógica. ¿Con qué autoridad podemos reducirnos a esos signos? ¿Con Pavlov, por ejemplo, a cadenas de reflejos asociados?

Si se quiere dar cuenta de la humanidad, es necesario aprehenderla en su ejercicio viviente y en su actividad global. Las experiencias de Pavlov son creaciones artificiales de laboratorio: sus resultados tienen una apariencia mecanicista porque el sujeto es colocado en condiciones que son perfectamente mecánicas. El hombre se les escapa: "El hombre es un ser natural, pero un ser natural humano [1]". Ahora bien, el hombre se singulariza por una doble capacidad de romper con la naturaleza. Sólo él conoce este universo que lo devora, y sólo él lo transforma; él, el menos armado y el menos potente de todos los grandes animales. El hombre es capaz de amor, lo que es infinitamente más todavía. El cristiano agregará: el hombre se ha vuelto capaz de Dios y colaborador suyo. No se deben olvidar los reflejos salivares, pero tampoco cabe obsesionarse por ellos.

1 MARX, *Économie politique et philosophie*, Ed. Coste, pág. 78.

Los determinismos que nos rodean no son una palabra vana. Pero la noción de determinismo, sin ser expulsada de la ciencia, como se ha dicho, ha sido localizada al nivel de los fenómenos materiales de gran escala. Los fenómenos infraatómicos la conmueven. Los fenómenos biológicos la desbordan. Para el físico, en pequeña escala sólo hay una "causalidad débil", de tal manera que "una misma causa puede producir uno u otro de varios efectos posibles, con solo una cierta probabilidad de que se produzca tal efecto y no tal otro" (L. de Broglie). El hombre ya no está más bloqueado en su destino por el determinismo. Si bien permanecemos concretamente ligados a numerosos y cerrados determinismos, cada nuevo determinismo que el sabio descubre es una nota más en la gama de nuestra libertad. En tanto las leyes de la aerodinámica fueron ignoradas, los hombres soñaron con volar; cuando su sueño se insertó en una red de necesidades, volaron. Siete notas son un estrecho registro; y, sin embargo, sobre esas siete notas se han establecido ya varios siglos de invención musical. Quien se apoya en las fatalidades de la naturaleza para negar las posibilidades del hombre, se abandona a un mito o intenta justificar una dimisión.

Este surgimiento de la persona creadora puede leerse en la historia del mundo. Aparece como una lucha entre dos tendencias de sentido contrario:

—una es una *tendencia permanente a la despersonalización*. No afecta solamente a esta materia que es la impersonalidad, la dispersión, la indiferencia misma, que tiende a la nivelación (degradación de la energía), a la identidad o a la repetición homogénea como a su fin; ataca a la vida, rebaja su impulso, la expone en especies de ejemplares indefinidamente repetidos, hace degenerar el descubrimiento en automatismos, repliega la audacia vital sobre formaciones de seguridad de las que se aleja la invención, continúa por inercia movimientos que inmediatamente se vuelven contra su objetivo. Detiene, en fin, la vida social y la vida del espíritu por relajamiento del hábito, de la rutina, de la idea general, de la charlatanería cotidiana;

—la otra es un *movimiento de personalización* que, en rigor, sólo comienza con el hombre, pero cuya preparación puede advertirse a través de toda la historia del universo [2]. Ya los fenómenos radiactivos denuncian una primera ruptura en las fatalidades monótonas de la materia. La vida aparece luego como una acumulación de energía cada vez más organizada sobre modos de indeterminación cada vez más complejos; abre así el abanico de posibilidades que los dispositivos biológicos ofrecen a la libre elección del individuo, y prepara la formación de centros personales. La partícula atómica, desprovista de cualidades, no es individualizable, ni siquiera por su posición en el espacio, desde que las teorías cuánticas no permiten ya atribuirle una localización precisa y constante. Un embrión de individualidad comienza con el átomo, estructura de partículas. La individualidad animal es más segura; la naturaleza, sin embargo, le testimonia poca consideración, la multiplica con prodigalidad para derrocharla masivamente; dos individuos entre dos millones de huevos de mosca alcanzan la edad adulta. El animal ignora la conciencia reflexiva y la reciprocidad de las conciencias. En caso de conflicto, la suerte del individuo está siempre subordinada a la de la especie. Con la persona humana, todo este movimiento halla, no ciertamente su explicación, pero sí su significación.

El surgimiento del universo personal no detiene la historia de la naturaleza; la une a la historia del hombre, sin someterla enteramente a ella. A veces hablamos del "hombre primitivo", como si estuviera hundido en el confín de las edades. Cuando hayamos cobrado una viva y turbadora conciencia de la realidad personal, nuestros orígenes nos parecerán todavía muy próximos. Representa-

2 Sobre esta preparación, ver los escritos del P. TEILHARD DE CHARDIN.

mos una comedia mundana y moral sordamente regida por los instintos, los intereses, las necesidades; lo que se llama la "vida del espíritu" emplea buena parte de sus actividades en montar ante estos oscuros actores un telón de justificaciones y de prestigios. El materialismo tiene parcialmente razón cuando es histórico y está referido a una fecha determinada: no en lo absoluto de los valores, sino en la etapa de la humanidad en que nos hallamos, y para la mayoría, salvo una conversión individual siempre posible (con lo que tenemos tres condiciones restrictivas), nuestra situación biológica y económica dirige aún masivamente nuestros comportamientos. Desde hace mucho tiempo, y sin duda desde que el hombre es hombre, muchos individuos y vastos movimientos han roto estas servidumbres: solo o en grupo, el hombre alcanza de un salto las cimas de la humanidad antes de retomar paso a paso sus peldaños para aproximarse a ella. Pero el universo personal no existe todavía sino en estado de islotes individuales o colectivos, de promesas por realizar. Su conquista progresiva es la historia del hombre.

Consecuencias de esta condición. De la condición que acabamos de definir, resultan importantes consecuencias:

1º No hay que estorbar la ciencia de la "materia" y la ciencia del "espíritu" con menosprecios o exaltaciones sin valor en el plano de la realidad.

2º El personalismo no es un espiritualismo; muy por lo contrario, aprehende cualquier problema humano en toda la amplitud de la humanidad concreta, desde la más humilde condición material a la más alta posibilidad espiritual. Las cruzadas son a un tiempo, por motivos diversos para cada una de ellas, productos eminentes del sentimiento religioso y de los movimientos económicos del feudalismo decadente. Es cierto, pues, que la explicación por el instinto (Freud) y la explicación por la economía (Marx) son una vía de aproximación a *todos* los fenómenos humanos, inclusive los más elevados. Pero, en cambio, ninguno, ni siquiera el más elemental, puede ser comprendido sin los valores, las estructuras y las vicisitudes del universo personal, inmanente en calidad de fin a todo espíritu humano, y al trabajo en la naturaleza. El espiritualismo y el moralismo son impotentes porque descuidan las sujeciones biológicas y económicas. Pero también lo es, y en igual medida, el materialismo, por la razón inversa. Como el mismo Marx lo dice, "materialismo abstracto" y "espiritualismo abstracto" se juntan; no se trata de elegir uno u otro, sino "la verdad que los une a ambos" antes de su separación [3]. Cada vez en mayor medida, la ciencia y la reflexión nos presentan un mundo que no puede privarse del hombre, y un hombre que no puede privarse del mundo.

3º Hay que repetir en el plano de la acción lo que acabamos de decir en el plano de la explicación. En todo problema práctico es necesario asegurar la solución en el plano de las infraestructuras biológica y económica si se quiere que las medidas tomadas en otros sean viables. Este niño es anormalmente perezoso o indolente: examinad sus glándulas endocrinas antes de darle sermones. Este pueblo protesta: mirad sus planillas de sueldos antes de denunciar al materialismo. Y si le deseáis más virtudes, dadle primero esa seguridad material, de la que olvidáis que si no se la prepara de padre a hijo puede, acaso, perturbar vuestra moderación social.

Recíprocamente, la solución biológica o económica de un problema humano, por próximo que se halle a las necesidades elementales, es incompleta y frágil si no se han tenido en cuenta las más profundas dimensiones del hombre. También lo espiritual es una infraestructura. Los desórdenes psicológicos y espirituales ligados a un desorden económico pueden minar durante mucho tiempo las so-

[3] *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (*Œuvres*, Coste, IV, 183); *Economie politique et philosophie* (id., VI, 76).

luciones logradas en el plano de la economía. Y la estructura económica más racional, si se establece con menosprecio de las exigencias fundamentales de la persona, lleva en sí su ruina.

La existencia encarnada. El personalismo se opone así al idealismo cuando el idealismo: primero, reduce la materia (y el cuerpo) a una apariencia del espíritu humano, reabsorbiéndose en él por una actividad puramente ideal; segundo, cuando disuelve el sujeto personal en un cañamazo de relaciones geométricas o inteligibles, de donde su presencia es expulsada, o lo reduce a un simple receptor de resultados objetivos.

Por lo contrario, para el personalismo:

1º Por abundante y sutil que sea la luz que el espíritu humano puede deslizar hasta en las articulaciones más finas del universo, la materialidad existe con una existencia irreductible, autónoma, hostil a la conciencia. No puede resolverse en una relación interior de conciencia. A esta afirmación, Marx-Engels la llaman materialista. Pero ella se ajusta al realismo más tradicional, a un realismo que no se priva de incluir los elementos válidos de la crítica idealista. Lo único que es radicalmente extraño a la conciencia es la dispersión pura, ciega y opaca. No se puede hablar de un objeto, y con mayor razón de un mundo, sino en relación con una conciencia que lo percibe. Nada significa reducir la materia a un tejido de relaciones. ¿Qué serían relaciones no percibidas? La relación dialéctica de la materia a la conciencia es tan irreductible como la existencia de la una y de la otra.

2º Yo soy persona desde mi existencia más elemental, y lejos de despersonalizarme, mi existencia encarnada es un factor esencial de mi fundamento. Mi cuerpo no es un objeto entre los objetos, el más cercano de ellos: ¿cómo podría unirse en ese caso a mi experiencia de sujeto? De hecho, las dos experiencias no están separadas: *yo existo subjetivamente, yo existo corporalmente*, son una sola y misma experiencia [4]. No puedo pensar sin ser, ni ser sin mi cuerpo: yo estoy *expuesto* por él, a mí mismo, al mundo, a los otros; por él escapo a la soledad de un pensamiento que no sería más que pensamiento de mi pensamiento. Al impedirme ser totalmente transparente a mí mismo, me arroja sin cesar fuera de mí, en la problemática del mundo y las luchas del hombre. Por la solicitación de los sentidos, me lanza al espacio, por su envejecimiento, me enseña la duración, por su muerte, me enfrenta con la eternidad. Hace sentir el peso de la esclavitud, pero al mismo tiempo está en la raíz de toda conciencia y de toda vida espiritual. Es el mediador omnipresente de la vida del espíritu. En este sentido, se puede decir con Marx que "un ser que no es objetivo no es un ser [5]", a condición de agregar inmediatamente que a un ser que fuera solamente objetivo le faltaría este cumplimiento del ser: la vida personal.

La personalización de la naturaleza. La persona no se conforma con soportar la naturaleza de la que surge o con reaccionar ante sus provocaciones. Se vuelve hacia ella para transformarla e imponerle progresivamente la soberanía de un universo personal.

En el primer momento la conciencia personal se afirma asumiendo el medio natural. La aceptación de lo real es el primer paso de toda vida creadora. Quien la rechaza, desvaría y su acción se descarrila.

Pero esta aceptación no es más que un primer paso. Adaptarme demasiado es entregarme a la esclavitud de las cosas. El hombre de la comodidad es el animal doméstico de los objetos de su comodidad; el hombre reducido a su función productora o social, un engranaje. La explotación de la naturaleza no está destinada a articular sobre una red de determinismos, una red de reflejos condicionados, sino a abrir, ante la libertad crea-

[4] Tema esencial en GABRIEL MARCEL y MAINE DE BIRAN. Ver también G. MADINIER, *Conscience et mouvement*.

[5] *Economie politique et philosophie*, Coste, VI, 77.

dora de un número siempre mayor de hombres, más elevadas posibilidades de humanidad. Es la fuerza de afirmación personal la que rompe el obstáculo y allana el camino. Para ello debe negar la naturaleza como dada y afirmarla, en cambio, como obra, como obra personal y soporte de toda personalización. Entonces la *pertenencia* a la naturaleza se convierte en *dominación* de la naturaleza, y el mundo se anexa a la carne del hombre y a su destino.

Todavía hay que asignar su sentido a esta acción sobre la naturaleza.

Esta acción no puede, sin catástrofe, entregarse al delirio de su propia aceleración, el delirio que confesaba Ford cuando respondía, a quien le preguntaba por qué desarrollaba sus empresas sin cesar: "Porque no puedo detenerme."

No consiste en imponer a las cosas una relación de amo a esclavo. La persona sólo se libera liberando. Y está llamada a liberar a las cosas como a la humanidad. Marx decía del capitalismo que degrada las cosas rebajándolas a mercancías, a mecanismos de provecho, haciendo zozobrar su misma dignidad de cosas, por ejemplo la que sabe darles el poeta. Procedemos a esta degradación cada vez que consideramos a las cosas únicamente como obstáculos que hay que vencer, materia de posesión y de dominación. El poder discrecional que entonces queremos ejercer sobre ellas no tarda en comunicarse a las relaciones humanas, en producir la tiranía, que viene siempre del hombre y no de las cosas. El movimiento del marxismo, que piensa que la misión del hombre consiste, por lo contrario, en elevar la dignidad de las cosas humanizando la naturaleza, está aquí próximo al del cristianismo, que da a la humanidad vocación de redimir por el trabajo, redimiéndose, a una naturaleza que el hombre arrastró en su caída. El valor central que adquiere en Marx la actividad práctica del hombre (praxis) es una especie de laicización del valor central que adquiere en la tradición cristiana el trabajo [6].

La relación de la persona con la naturaleza no es, pues, una relación de pura exterioridad, sino una relación dialéctica de intercambio y de ascensión. El hombre ejerce presión sobre la naturaleza para vencer a la naturaleza, como el avión sobre la gravedad para liberarse de la gravedad. Desde que realiza su primer gesto —colocado sobre la tierra para "utilizar la tierra" (*Génesis*, II, 15) y nombrar todas las cosas— el hombre hace que ya no haya más naturaleza pura, sino una naturaleza que comienza a humanizarse. La así llamada naturaleza está enteramente tejida con nuestros artificios. Desde el comienzo de los siglos, casi no hemos hecho otra cosa que conocer y organizar groseramente el mundo. He aquí que abordamos sus secretos: el de la materia, el de la vida, los del psiquismo. Es un giro capital. Como lo anuncian en tono triunfante las *Tesis sobre Feuerbach*, en adelante vamos a *transformar* tanto como a *explicar*. La sabiduría va a anexarse la industria. La industria hará locuras; ¿hará más locuras que el pensamiento? En este sentido, *producir* es una actividad esencial de la persona, a condición de dar a la producción esa perspectiva total en que envuelve las más humildes tareas en el soplo divino que impulsa a la humanidad. Ligada primero a la satisfacción próxima de las necesidades elementales, desviada luego por intereses parásitos o librada a su propia embriaguez, la producción debe llegar a ser una actividad que rescata y libera, una vez amoldada a *todas* las exigencias de la persona. Con esta condición, ahí donde reina el primado de lo económico hay ya un primado de lo humano. Pero la producción solo tiene valor por su más alto fin: el advenimiento de un mundo de personas. No lo obtiene ni de la organización de las técnicas, ni de la acumulación de los productos, ni de la instalación pura y simple de la prosperidad.

Con este esclarecimiento captamos el sentido profundo del desarrollo técnico. El hombre sólo inventa útiles, para unirlos luego en un sistema de máquinas que modela un cuerpo colectivo para la humanidad. Los hombres del siglo xx están enloquecidos con este cuerpo nuevo y todopoderoso que ellos se crean. Es verdad que el poder de abstracción de la máquina es sorprendente: rompiendo los contactos humanos, puede hacer olvidar, más que ninguna otra fuerza, a los hom-

[6] *Esprit*, número especial, "Le travail et l'homme", julio de 1933.

bres que pone en juego, que a veces aplasta; perfectamente objetiva, totalmente explicable, hace perder el hábito de la intimidad, de lo secreto, de lo inexpresable; da medios inesperados a los imbéciles; además nos divierte para distraernos de sus crueldades. Abandonada a su peso ciego, es una fuerza poderosa de despersonalización. Pero solo lo es si se la separa del movimiento que la suscita como un instrumento de la liberación del hombre respecto de las sujeciones naturales, y de la reconquista de la naturaleza. Una actitud puramente negativa ante el desarrollo técnico surge de un análisis insuficiente, o de una concepción idealista de un destino que solo podemos forjarnos con todas las fuerzas de la tierra. La edad técnica hará correr los más grandes peligros al movimiento de personalización, como el brusco desarrollo de su cuerpo expone a romper el equilibrio del adolescente. Pero ninguna maldición particular puede alcanzarlo. Lejos de ser un error funesto de las comarcas europeas, es, acaso, el medio por el cual el hombre invadirá un día el universo, desarrollará allí su reino y dejará de ser, incluso para la imaginación, una paradoja perdida en el espacio [7].

Fracasos en la personalización de la naturaleza. Un optimismo trágico. Si bien trazamos con una suerte de amplitud triunfante los vastos destinos que se abren a la obra de personalización, no pretendemos olvidar que este porvenir no es de ningún modo automático. A cada instante es vuelto a encauzar, ante nuevas dificultades, por la elección personal de cada uno de nosotros, y cada uno de nuestros abandonos lo compromete. La materia es rebelde, y no meramente pasiva; ofensiva, y no meramente inerte. El personalismo, según la expresión de Maurice Nédoncelle, no es "una filosofía de domingos por la tarde". Allí donde la persona lleva su luz, la naturaleza, cuerpo o materia, insinúa su opacidad: ante la fórmula del sabio, ante la claridad de la razón, ante la transparencia del amor. Allí donde alza vuelo la libertad, la entorpece con mil lazos. Allí donde brota la intimidad, la naturaleza exterioriza, expone, generaliza: las cualidades sensibles son el rebajamiento de la sensación, como las especies son el descenso de la vida, los hábitos, la detención de la invención, y las reglas, el enfriamiento del amor [8]. Investida por el universo personal, la naturaleza amenaza constantemente con investir a su vez a éste. Nada, en la relación del hombre personal y del mundo, evoca una armonía a lo Leibniz. La inseguridad, la preocupación son nuestro destino. Nada deja prever que esta lucha pueda finalizar dentro de un plazo apreciable [9], nada nos alienta a dudar de que sea constitutiva de nuestra condición. La perfección del universo personal encarnado no es, por lo tanto, la perfección de un orden, como lo quieren todas las filosofías (y todas las políticas) que piensan que el hombre podría un día totalizar el mundo. Es la perfección de una libertad combatiente, y que combate con ardor. Subsiste inclusive en los fracasos. Entre el optimismo impaciente de la ilusión liberal o revolucionaria y el pesimismo impaciente de los fascismos, el camino propio del hombre es ese optimismo trágico en el que halla su justa medida dentro de un panorama de grandeza y de lucha.

[7] Sobre estos problemas: E. Mounier, *La Petite Peur du XXe siècle* (Ed. Seuil, 1948).

[8] Para el tema de la objetivación, ver sobre todo Berdiaeff, particularmente: *Esprit et liberté* (Je sers); *La destination de l'homme* (Je sers); *Cinq méditations sur l'existence* (Aubier).

[9] Etienne de Greeff, en sus importantes obras: *Notre destinée et nos instincts* (Plon); *Les instincts de défense et de sympathie* (Presses Universitaires), deja al respecto una impresión más bien pesimista.

CAPÍTULO II

LA COMUNICACIÓN

Ya desde el primer momento hemos situado a la persona en el primer plano. Se trata ahora de buscar su experiencia fundamental. Contrariamente a una difundida opinión, ésta no consiste en la originalidad, la reserva circunspecta, la afirmación solitaria; no consiste en la separación, sino en la comunicación.

Autodefensa del individuo. Personalismo contra individualismo. Para quien contempla el espectáculo de los hombres y no es ciego a sus propias reacciones, esta verdad no es evidente. Desde el comienzo de la historia, los días consagrados a la guerra han sido muchos más que los consagrados a la paz. La vida de sociedad es una guerrilla permanente. Allí donde la hostilidad se apacigua, se instala la indiferencia. Los caminos de la camadería, de la amistad o del amor parecen perdidos en este inmenso fracaso de la fraternidad humana. Heidegger, Sartre lo han expresado filosóficamente. Para ellos, la comunicación queda bloqueada por la necesidad de poseer y someter. Cada miembro de la pareja es necesariamente o tirano o esclavo. La mirada del prójimo me roba mi universo, la presencia del prójimo congela mi libertad, su elección me traba. El amor es una infección mutua, un infierno.

Contra este cuadro la indignación resulta vana. Es difícil negar que refleja un importante aspecto de las relaciones humanas. El mundo de los otros no es un jardín de delicias. Es una permanente provocación a la lucha, a la adaptación y al exceso. Reintroduce constantemente el riesgo y el sufrimiento allí donde alcanzábamos la paz. Además, el instinto de autodefensa reacciona negándolo. Los unos lo olvidan, suprimen toda superficie de contacto. Los otros se fabrican, con personas, útiles manejables y utilizables; los pobres lo son del filántropo, los electores, del político; los niños, de éste, los obreros, de aquél: el egocentrismo se aturde con ilusiones altruistas. Otro reduce su contorno a ser para él un simple espejo. Así, una especie de instinto trabaja para negar y empobrecer perpetuamente a la humanidad que nos rodea [1].

Aun en las mejores disposiciones, el individuo oscurece la comunicación por su sola presencia. Allí donde aparece desarrolla una especie de opacidad. Mi cuerpo me da la imagen más evidente de esta opacidad, por ejemplo, en la incomodidad que causa en medio de una confidencia. Pero esta incomodidad nace de algo más profundo que el cuerpo. Una virtud demasiado ostensible aleja de la virtud, la intención de seducir desencanta al amor, la de convertir, eriza al infiel. A veces, la más ligera presencia parece segregar un veneno mortal para la relación del hombre con el hombre.

Sobre este separatismo profundo, la cultura desarrolla juegos de máscaras incrustadas gradualmente hasta no distinguirse ya del rostro del individuo. Son para él un doble y único medio de engañar a los otros y de engañarse a sí mismo, de instalarse en los refugios de la impostura para evitar esa zona de verdad que nace con el encuentro de la

1 Cf. E. MOUNIER, *Traité du caractère*, Cap. IX; *Introduction aux existentialismes*, cap. V.

mirada del prójimo y de la mirada interior.

El individualismo es un sistema de costumbres, de sentimientos, de ideas y de instituciones que organiza el individuo sobre esas actitudes de aislamiento y de defensa. Fue la ideología y la estructura dominante de la sociedad burguesa occidental entre los siglos XVIII y XIX. Un hombre abstracto, sin ataduras ni comunidades naturales, dios soberano en el corazón de una libertad sin dirección ni medida, que desde el primer momento vuelve hacia los otros la desconfianza, el cálculo y la reivindicación; instituciones reducidas a asegurar la no usurpación de estos egoísmos, o su mejor rendimiento por la asociación reducida al provecho: tal es el régimen de civilización que agoniza ante nuestros ojos, uno de los más pobres que haya conocido la historia. Es la antítesis misma del personalismo, y su adversario más próximo.

A veces se opone, para distinguirlos, persona e individuo. De esta manera se corre el riesgo de separar a la persona de sus ataduras concretas. El movimiento de recogimiento que constituye al "individuo" ayuda a asegurar nuestra forma. Sin embargo, la persona solo se desarrolla purificándose incesantemente del individuo que hay en ella. No lo logra a fuerza de volcar la atención sobre sí, sino por lo contrario, tornándose *disponible* (G. Marcel) y, por ello, más transparente para sí misma y para los demás. Todo ocurre entonces como si, no estando ya "ocupada de sí misma", "plena de sí misma", se tornase, y solamente entonces, capaz de acoger al otro, como si entrase en gracia.

La comunicación, hecho primitivo. Así, el primer cuidado del individualismo es centrar al individuo sobre sí; el primer cuidado del personalismo, descentrarlo para establecerlo en las perspectivas abiertas de la persona. Éstas se afirman muy temprano. El primer movimiento que revela a un ser humano en la primera infancia es un movimiento hacia el otro: el niño de seis a doce meses, que sale de la vida vegetativa, se descubre en los otros, se aprehende en actitudes dirigidas por la mirada de otros. Solo más tarde, hacia el tercer año, llegará la primera ola de egocentrismo reflexivo. Cuando pensamos en la persona estamos influidos por la imagen de una silueta. Nos colocamos entonces ante la persona como ante un objeto. Pero mi cuerpo es también este agujero del ojo abierto sobre el mundo, y mi mismo yo olvidado. Por experiencia interior [2], la persona se nos aparece entonces como una presencia dirigida hacia el mundo y las otras personas, sin límites, mezclada con ellos, en perspectiva de universalidad. Las otras personas no la limitan, la hacen ser y desarrollarse. Ella no existe sino hacia los otros, no se conoce sino por los otros, no se encuentra sino en los otros. La experiencia primitiva de la persona es la experiencia de la segunda persona. El *tú*, y en él el *nosotros*, preceden al yo, o al menos lo acompañan. Es en la naturaleza material (y nosotros estamos parcialmente sometidos a ella) donde reina la exclusión, porque un espacio no puede ser ocupado dos veces. Pero la persona, por el movimiento que la hace ser, se *ex-pone*. De tal manera es, por naturaleza, comunicable, inclusive la única que puede serlo. Es necesario partir de este hecho primitivo. Así como el filósofo que se encierra primero en el pensamiento jamás hallará una puerta hacia el ser, así también aquel que se encierra primero en el yo no halla jamás el camino hacia los otros. Cuando la comunicación se rebaja o se corrompe, yo mismo me pierdo profundamente: todas las locuras manifiestan un fracaso de la relación con el otro —*alter* se vuelve *alienus*, yo me vuelvo, a mi vez, extraño a mí mismo, alienado. Casi se podría decir que solo existo en la medida en que existo para otros, y en última instancia ser es amar.

[2] Cf. MAURICE NÉDONCELLE, *La réciprocité des consciences* (Aubier); BUBER, *Je et tu* (Aubier); MADINIER, *Conscience et amour* (Presses Universitaires). Los alemanes dicen: mi ser es *ser-con*, *Mitsein*, o ser hacia, *Zusein*. Cf. el latín: *adsum*, para decir (a los otros) "heme aquí" (hacia vosotros, a vuestra disposición).

Estas verdades son el personalismo mismo, al punto de que constituye un pleonasmo designar a la civilización que persigue como *personalista y comunitaria* [3]. Estas verdades expresan, frente al individualismo y al idealismo persistentes, que el sujeto no se nutre por autodigestión, que nadie posee sino lo que da, o aquello a lo que se da, que nadie alcanza su salvación totalmente solo, ni social ni espiritualmente.

El primer acto de la persona es, pues, suscitar con otros una sociedad de personas, cuyas estructuras, costumbres, sentimientos, y, finalmente, instituciones, estén marcadas por su naturaleza de personas: sociedad cuyas costumbres solamente comenzamos a entrever y a esbozar.

La persona se funda en una serie de actos originales que no tienen su equivalente en ninguna otra parte dentro del universo:

1º *Salir de sí.* La persona es una existencia capaz de separarse de sí misma, de desposeerse, de descentrarse para llegar a ser disponible para otros. Para la tradición personalista (particularmente la cristiana), la ascesis de la desposesión es la ascesis central de la vida personal; sólo libera a los otros o al mundo aquel que primero se ha liberado a sí mismo. Los antiguos hablaban de luchar contra el amor propio: hoy día nosotros lo llamamos egocentrismo, narcisismo, individualismo.

2º *Comprender.* Dejar de colocarme en mi propio punto de vista para situarme en el punto de vista de otro. No buscarme en algún otro elegido semejante a mí, no conocer a los otros con un saber general (el gusto por la psicología no es interés por el otro), sino abrazar su singularidad con mi singularidad, en un acto de acogimiento y un esfuerzo de concentración. Ser todo para todos sin dejar de ser, y de ser yo, pues hay una manera de comprenderlo todo que equivale a no amar nada y a no ser ya nada; disolución en los otros, no comprensión de los otros [4].

3º *Tomar sobre sí, asumir* el destino, la pena, la alegría, la tarea de los otros, "sentir dolor en el pecho".

4º *Dar.* La fuerza viva del impulso personal no es ni la reivindicación (individualismo pequeño burgués), ni la lucha a muerte (existencialismo), sino la *generosidad* o la *gratuidad*, es decir, en última instancia, el don sin medida y sin esperanza de devolución. La economía de la persona es una economía de don y no de compensación o cálculo. La generosidad disuelve la opacidad y anula la soledad del sujeto, aun cuando no reciba respuesta: contra el orden estrecho de los instintos, de los intereses, de los razonamientos, es, estrictamente hablando, perturbadora. Desarma el rechazo ofreciendo al otro un valor que es eminente ante sus propios ojos, en el momento en que podía esperar ser rechazado como un objeto indócil, y lo arrastra en su contagio; de ahí el valor liberador del perdón, de la confianza. Sólo fracasa ante ciertos odios más misteriosos que el interés, y que parecen dirigidos contra el desinterés mismo.

5º *Ser fiel.* La aventura de la persona es una aventura continua desde el nacimiento hasta la muerte. Así, pues, la consagración a la persona, el amor, la amistad, sólo son perfectos en la continuidad. Esta no es un despliegue, una repetición uniforme como los de la materia o de la generalidad lógica, sino un continuo resurgir. La fidelidad personal es una fidelidad creadora [5].

Esta dialéctica del comercio personal acrecienta y confirma el ser de cada participante.

Yo trato al prójimo como un objeto cuando lo trato como a un ausente, como a un repertorio de informaciones para mi uso (G. Marcel), o como un instrumento a mi disposición; cuando lo catalogo sin apelación, lo cual significa, estrictamente hablando, desesperar de él. Tratarlo como a un sujeto, como a un ser presente, es reconocer que no puedo definirlo, clasificarlo, que es inagotable, que está henchido de esperazas, y que solo él dispone de ellas: es concederle crédito. Desesperar de alguien es desesperarlo. Por lo contrario, el crédito de la generosidad es infinitamente fecundo. Es llamado "invocación" (Jaspers), y este llamado nutre. También se dice, equivocadamente, que el amor identifica. Esto solo es verdad en la simpatía [6], en las afinidades electivas, donde bus-

[3] Fórmula empleada en *Esprit* (invierno del 32-33), números especiales: "Révolution personnaliste, Révolution communautaire" y E. Mounier, "Révolution personnaliste et communautaire" (Aubier, 1934), retomada luego muchas veces.

[4] Cf. J. Lacroix. *Les sens du réalisme* (Ed. La Baconnière).

[5] Para el tema de la fidelidad, G. Marcel, *Être et avoir, Du refus à l'invocation.*

[6] Que Scheler distingue netamente del amor: *Nature et formes de la sympathie* (Payot). Cf. también Madinier, op. cit.; Le Senne, *Introduction à la psychologie*, cap. IX, sobre las formas del nosotros.

camos aún un bien para asimilar, una resonancia de nosotros mismos en un semejante. El amor pleno es creador de distinciones, reconocimiento y voluntad del otro en tanto que otro. La simpatía es todavía una afinidad de la naturaleza, el amor es una nueva forma de ser. Se dirige al sujeto por encima de su naturaleza, quiere su realización como persona, como libertad, cualesquiera sean sus dones o sus deficiencias, que ya no cuentan esencialmente a sus ojos: el amor es ciego, pero es un ciego extralúcido.

Al liberar a aquel a quien llama, la comunión lo libera y confirma. El acto de amor es la certidumbre más fuerte del hombre, el *cogito* existencial irrefutable: amo, luego el ser es y la vida vale (la pena de ser vivida). No me confirma sólo por el movimiento mediante el cual lo establezco, sino por el ser que en él el otro me concede. Sartre no ha querido reconocer la mirada del otro sino como mirada que fija y petrifica, su presencia como una usurpación que me despoja y me sojuzga. Me trastorna, al menos, atropella mi seguridad, mis hábitos, mi sueño egocéntrico, pero es, aun hostil, el más seguro revelador de mí mismo.

De este modo, la relación interpersonal positiva es una provocación recíproca, una fecundación mutua.

Fracasos en la comunicación. Pero el ser no es amor de la mañana a la noche. La comunicación tropieza con varios fracasos:

1º Siempre escapa algo del otro a nuestro más completo esfuerzo de comunicación. En el más íntimo de los diálogos, la coincidencia perfecta no se me da: nada me asegura jamás que no encierre algún malentendido, nada, salvo en raros momentos de milagro en que la certeza de la comunión es más fuerte que todo análisis, y que son un viático para toda la vida. Tal es la profunda soledad del amor; cuanto más perfecto es, más la siente.

2º Algo, en el fondo de nosotros, resiste al esfuerzo de reciprocidad, una suerte de mala voluntad fundamental, descrita más arriba.

3º Nuestra existencia misma no transcurre sin una opacidad irreductible, una indiscreción que intercepte constantemente el intercambio.

4º Cuando hemos constituido una alianza de reciprocidad, familia, patria, cuerpo religioso, etc., ésta no tarda en alimentar un nuevo egocentrismo y levantar una nueva pantalla entre hombre y hombre.

Así y de hecho, en el universo en que vivimos la persona está mucho más a menudo expuesta que protegida, desolada que comunicada. Es avidez de presencia, pero el mundo entero de las personas permanece para ella masivamente ausente. La comunión es más rara que la felicidad, más frágil que la belleza. Una nada la detiene o la quiebra entre dos sujetos; ¿cómo esperarla entre un gran número? "El universo de los sujetos recuerda una máquina con las correas saltadas, en la que los engranajes giran en desorden" (Nédoncelle); un mundo roto (G. Marcel).

Se dirá que es culpa de las instituciones que perpetúan la lucha de clases y la opresión del hombre por el hombre. ¿Pero quién puede precisar si ellas son causas o efecto? Es necesario combatirlas, y aquí, no menos que en otras partes, no basta con apelar a los buenos sentimientos. Las estructuras de nuestra vida social inficionan aún nuestra imagen de la persona; solo otras estructuras nos permitirán eliminar sus residuos de individualismo. Pero es necesario además que demos y mantengamos el sentido de esta maduración. La soledad, que tantos escritos presentan hoy como una característica de la condición humana, es casi siempre nuestra obra: nos convertimos en solitarios.

Comunidad y colectividades. Al cabo de estas reflexiones puede uno sorprenderse de que el personalismo sea a veces presentado como una reacción anticolectivista. En su nombre se opone a veces lo comunitario a lo colectivo. Se llora, entonces, por las pequeñas

comunidades perdidas (aldea, taller, familia) y se difunde el horror por las más amplias.

En esta actitud hay graves malentendidos. Se abusa aquí de la mística de lo *próximo* así como de la mística de lo *pequeño*. Cada vez que el hombre vio extenderse su radio de acción, fue presa del mismo pánico, del mismo sentimiento de amenaza y de derelicción. Y cada vez invocó, como hoy, sociedades "a la talla del hombre", "a la medida del hombre". ¿Pero a la medida de qué está hecho el hombre? ¿De los jardines de las afueras y de los vecindarios de barrio, o del universo y de la historia? Aquel que escudriña los millones de kilómetros que se extienden por encima de su cabeza, y los milésimos de milímetros que encierra el arco de sus manos, aquel que es llamado a hacer y a leer la historia universal, no puede medirse por el alcance de sus piernas. Acaso sea torpe para reunirse con la humanidad en grandes masas; sin duda debe sufrir esta experiencia viva en sociedades de corto radio. La crítica del gigantismo social opone así una inquietud saludable al extravío de la lógica y del poder que piensa a los hombres en masas para pensarlos mejor como materia o instrumento, para mejor negarlos como personas. Pero si bien esta crítica nos induce a articular las relaciones sociales, a conservar la noción de escala o de *optimum* en materia de agrupaciones humanas, no nos ordena imponer, de ningún modo, de una vez para siempre, un módulo uniforme a las sociedades humanas. La escala humana difiere según la relación humana que está en juego; evidentemente no es la misma, para tomar dos extremos, en la amistad y en la sociedad económica moderna.

En verdad, este anticolectivismo espiritual oculta la nostalgia de una imposible sociedad de puras personas. De hecho, la comunión es habitualmente soslayada, el plano místico de la función de las libertades desciende al plano social de la cooperación de las actividades y de la organización de las estructuras. La estructura social empobrece evidentemente la relación personal, puesto que solo puede asegurar la continuidad mediante la repetición. Una familia angélica sería quizás una multiplicación ininterrumpida de actos de amor, una economía angélica sería un circuito de dones. Una familia real es, también, una coacción psicológica y jurídica; una economía humana, una red de reglamentos y de necesidades. Este impersonalismo parcial de las estructuras constituye una amenaza. Pero no solo una amenaza. Es al impulso de comunión lo que el cuerpo individual es al impulso de la personalización, la necesaria resistencia y apoyo. Rechazarlo a causa de su ambivalencia es querer eludir la condición humana: los sueños anárquicos, por emocionantes que sean a veces, oscilan entre la impotencia, el catastrofismo y el conformismo ingenuo.

El personalismo se niega, pues, a afectar con un coeficiente peyorativo la existencia social o las estructuras colectivas. Distinguirá solamente una jerarquía de colectividades, según su mayor o menor potencial comunitario, es decir, según su más o menos intensa personalización.

Por bajo que pueda situarse un universo de hombres, el que Heidegger ha llamado el *mundo del Se* es aquel donde nos dejamos aglomerar cuando renunciamos a ser sujetos lúcidos y responsables: el mundo de la conciencia soñolienta, de los instintos sin rostros, de la opinión vaga, del respeto humano, de las relaciones mundanas, de la charla cotidiana, del conformismo social o político, de la mediocridad moral, de la muchedumbre, de la masa anónima, de la maquinaria irresponsable. Mundo desvitalizado y desolado, donde cada persona ha renunciado provisionalmente a sí misma como persona para volverse uno cualquiera, no importa quién, intercambiable. El mundo del Se no constituye ni un *nosotros* ni un *todo*. No está ligado a tal o cual forma social; es, en todas, una manera de ser. El primer acto de la vida personal es la toma de conciencia de esta vida anónima y la rebelión contra la degradación que representa.

Un poco por encima, las sociedades vitales, más individualizadas que las precedentes, permanecen, sin embargo, ligadas a determinadas funciones; pero las funciones, si bien coordinan, no unen profundamente. Una familia que no conoce sino los lazos de la sangre se vuelve fácilmente un nido de víboras. Una comunidad de necesidades o de intereses lleva en sí la discordia, oculta por los acuerdos provisionales, pues la

práctica de la asociación, contrariamente a lo que piensan los moralistas liberales, jamás arranca definitivamente el interés a su vector egocéntrico. Además, las sociedades vitales, insuficientemente personalizadas, constituyen bloques, tienden a la hipnosis, a la arrogancia y a la guerra; la jerarquía interna de las funciones, si bien reina soberana, se petrifica en una relación amo-esclavo: clases, castas, etc., que es germen en sí misma de guerras intestinas. Tienden a formar un *todo* que corroe el *nosotros*. Sólo cuando son absorbidas por un orden superior permanecen abiertas a la persona.

El siglo XVIII pensó que la única vía para escapar a las pasiones de las sociedades irracionales era una *sociedad racional*, fundada sobre el acuerdo de los espíritus en un pensamiento impersonal y sobre el acuerdo de las conductas en un orden jurídico formal. Es así como se creyó marchar hacia la paz universal mediante la instrucción obligatoria, la organización industrial o el reino del derecho. La experiencia debía mostrar que el saber no transforma los corazones, que el derecho formal puede encubrir desórdenes rebeldes, que la organización y la ideología, aunque desdeñan el absolutismo personal, llevan, como la pasión, a la policía, a la crueldad y a la guerra. En una palabra, que no se puede establecer la universalidad sobre el olvido de la persona. Una conciencia con rabia ante sus ilusiones burladas y ante la desolación afectiva en que han dejado al hombre contemporáneo, ha arrojado a las masas en estos últimos años a una furia de irracionalismo: "místicos", fascistas, absurdismo, psicoanálisis, esoterismo, etc....

Esta descomposición o esta neurosis colectiva no se curará seguramente mediante el retorno a las ilusiones racionalistas. Pero, tampoco, seguramente, desestimando las mediaciones racionales. Un pensamiento solo existe y se irradia si está entrañado en un sujeto. Sin embargo, si el pensamiento no se hace comunicable, y por lo tanto en cierto aspecto impersonal, no es pensamiento sino delirio. La ciencia y la razón objetiva son soportes indispensables de la intersubjetividad. Asimismo, el derecho es un mediador necesario. Frena el egoísmo biológico, garantiza la existencia de cada uno, asegura en la jungla de los instintos y de las fuerzas el mínimo de orden y de seguridad que permitirá los primeros injertos del universo personal [7]. Es necesario tener conciencia a la vez de la necesidad absoluta de estas mediaciones y de su insuficiencia para asegurar una plena comunidad personal.

Ésta, al menos en la etapa actual de nuestra experiencia, solo puede darse entre dos, o entre un pequeño número de personas: pareja, amistad, grupito de camaradas, de fieles, de militantes. Este agotamiento rápido del impulso comunitario amenaza a las mejores de estas realizaciones con degradarse en sociedades cerradas. Tan solo siguen siendo elementos de un universo personal si se mantienen virtualmente abiertas a la universalidad de las personas.

De la unidad de las personas. El orden de la persona nos aparece ahora en su tensión fundamental. Está constituido por un doble movimiento, en apariencia contradictorio, de hecho dialéctico, hacia la afirmación de absolutos personales resistentes a toda reducción, y hacia la edificación de una unidad universal del mundo de las personas.

Esta unidad no puede ser una unidad de identidad: por definición, la persona es lo que no puede ser repetido dos veces.

Sin embargo hay un *mundo* de las personas. Si ellas formaran una pluralidad absoluta, resultaría imposible a una sola de ellas, yo, ustedes, pensarlas juntas, imposible pronunciar a su respecto este nombre común de persona. Es necesario que haya entre ellas alguna medida común. Nuestro tiempo rechaza la idea de una naturaleza humana permanente, porque toma conciencia de las posibilidades aún inexploradas de nuestra condición. Reprocha al prejuicio de la "naturaleza humana" limitarlas de antemano. En verdad, resultan a menudo tan sorprendentes que no se debe fijarles límites sino con extrema prudencia. Pero una cosa es negarse a la tiranía de las definiciones formales y otra negar al hombre, como a menudo lo hace el existencialismo, toda esencia y toda estructura. Si cada hombre no *es* sino lo que él *se hace*, no hay ni humanidad, ni historia, ni comunidad (ésta es ciertamente la conclusión aceptada en última instancia por algunos existencialistas).

Así, el personalismo coloca entre sus ideas claves la afirmación de la *unidad de la humanidad* en el espacio y en el tiempo, pre-

[7] Cf. GURVITCH, *L'idée de droit social* (Sirey); JEAN LACROIX, *Personne et amour* (Ed. du Livre Français); las observaciones de Renouvier sobre el tránsito del estado de guerra al estado de paz, y los *Opuseules sur l'histoire*, de KANT (Aubier).

sentida por algunas escuelas de fines de la Antigüedad y afirmaba en la tradición judiocristiana. Para el cristianismo no hay ni ciudadanos ni bárbaros, ni amos ni esclavos, ni judíos ni gentiles, ni blancos ni negros, sino hombres, creados todos a imagen de Dios y llamados todos a la salvación por Cristo. La idea de un género humano con una historia y un destino colectivos del que no puede ser separado ningún destino individual, es una idea maestra de los Padres de la Iglesia. Laicizada, anima el cosmopolitismo del siglo XVIII y luego el marxismo. Se opone a la hipótesis de una discontinuidad absoluta entre las libertades (Sartre) o entre las civilizaciones (Malraux, Frobenius). Se opone a todas las formas de racismo y de castas, a la eliminación de los anormales, al desprecio del extranjero, a la negación totalitaria del adversario político y, en general, a la fabricación de réprobos: un hombre, aun diferente, aun envilecido, sigue siendo un hombre a quien debemos permitir que prosiga una vida humana.

El sentido de la humanidad una e indivisible está profundamente ínsito en la idea moderna de *igualdad*. Las fórmulas en que se expresa a veces nos engañan acerca de su carácter: no es una idea esencialmente individualista y disociativa, sino que por lo contrario le es esencial el sentido del lazo humano. No se forjó contra comunidades esclerosadas sino para redescubrir en profundidad el principio de toda comunidad. La idea contemporánea de *justicia* tomó, asimismo, en un primer momento la forma de la reivindicación individual, puesto que la justicia debe ser siempre reconquistada contra la naturaleza, que recrea sin cesar la desigualdad. Pero la justicia es un reino y un lazo (Proudhon). Estas ideas llegan a mucho mayor hondura de lo que admite la crítica tradicionalista: "La igualdad, escribe G. Madinier, es la transformación que sufre la exterioridad de los individuos cuando éstos aspiran a formar una comunidad moral." Esta fórmula feliz indica a la vez la riqueza y los límites de estas nociones, que sobreestiman las fuerzas de la razón formal y del derecho positivo, desconociendo por un lado la potencia del instinto y por el otro la originalidad del amor, que hombres como Renouvier y Proudhon tendían a colocar más acá de la razón, del lado de la naturaleza vital, y no más allá. Así se vieron llevadas a cristalizar el pluralismo de los individuos por desconfianza a las mistificaciones pasionales o totalitarias. Hoy necesitamos volverlas a colocar en su lugar y liberarlas de temores parásitos. Pero es necesario ir también más allá. Ya se dijo: la justicia apunta más alto de lo que puede alcanzar.

Más allá: ¿hacia una finalidad de la humanidad? Sí, siempre que se desligue la idea de finalidad de sus asociaciones biológicas, como fue preciso desligar la idea de igualdad de su resonancia aritmética. En el mundo vivo, la finalidad expresa una estrecha subordinación de las partes al todo y de las partes entre sí por un juego de fuerzas complementarias.

Una estructura de este tipo no puede regular una sociedad de sujetos espirituales, cada uno de los cuales tiene su fin en sí mismo, al mismo tiempo que en el todo: introduciría en ella un totalitarismo de la organización, como el que reina en ciertas sociedades primitivas "comunistas" (en el viejo sentido de la palabra), como el que establecería una tecnocracia pura. Pero la organización no es posible sino por las personas, y en el campo estructural de un universo de personas. Si no, en lugar de liberar al hombre da origen a un nuevo estado de naturaleza, reino de "masas", reino de la "maquinaria" y de sus directores, de los cuales es juguete la persona. El totalitarismo ha elegido bien su nombre: un mundo de personas no se totaliza.

Esto nos lleva, luego de haber descrito el movimiento hacia la unificación del universo personal, a poner ahora el acento sobre sus elementos de diferenciación y de tensión interna.

CAPÍTULO III

LA CONVERSIÓN ÍNTIMA

Si la persona es originariamente movimiento hacia el otro, "ser-hacia", desde otro aspecto se nos presenta caracterizada, en oposición a las cosas, por el latido de una vida secreta en la que parece destilar incesantemente su riqueza. Hablaríamos aquí, como todo el mundo, de *subjetividad*, de *vida interior* o de *interioridad*, si estas palabras no suscitasen una representación espacial ambigua y no parecieran fijar la vida personal en una fase de repliegue que, como veremos, no es lo opuesto al movimiento de comunicación, sino una pulsación complementaria.

El recogimiento (el sobre sí). He aquí una piedra sobre la mesa. Existe, pero como existe una encrucijada; es lo que las fuerzas que convergen en ella la hacen ser, y nada más. El mundo animal inicia una ruptura con esta existencia sin dimensión interior; se talla en el mundo exterior un medio propio alrededor de los grandes aparatos biológicos. El hombre puede vivir a la manera de una cosa. Pero como no es una cosa, tal vida se le aparece bajo el aspecto de una dimisión: es la "diversión" de Pascal, el "estado estético" de Kierkegaard, la "vida inauténtica" de Heidegger, la "alienación" de Marx, la "mala fe" de Sartre. El hombre de la diversión vive como expulsado de sí, confundido con el tumulto exterior: tal el hombre prisionero de sus apetitos, de sus funciones, de sus hábitos, de sus relaciones, del mundo que lo distrae. Vida inmediata, sin memoria, sin proyecto, sin dominio, es la definición misma de la exterioridad y, en un registro humano, de la vulgaridad. La vida personal comienza con la capacidad de romper el contacto con el medio, de *recobrarse*, de *recuperarse*, con miras a recogerse en un centro, a unificarse.

A primera vista este movimiento constituye un movimiento de repliegue. Pero este repliegue sólo es un tiempo de un movimiento más complejo. Si algunos se detienen en él y se contorsionan, es porque se ha producido una perversión. Lo importante no es, de hecho, el repliegue, sino la concentración, la *conversión* de las fuerzas. La persona solo retrocede para saltar mejor.

Sobre esta experiencia vital se fundan los valores del silencio y del retiro. Hoy es oportuno recordarlos. Las distracciones de nuestra civilización corroen el sentido del ocio, el gusto del tiempo que corre, la paciencia de la obra que madura, y dispersa las voces interiores, que dentro de poco solo el poeta y el religioso escucharán.

El vocabulario del recogimiento (recuperar, recobrar) nos recuerda no obstante que éste es una conquista activa, lo contrario de una confianza ingenua en la espontaneidad y la fantasía interiores. Nuestro primer enemigo, dice G. Marcel, es lo que nos parece "muy natural", lo que va de *suyo*, por instinto o hábito: no se es persona ingenuamente. Sin embargo, el movimiento de la meditación es también un movimiento simplificador, no una complicación o un refinamiento psicológico. Va al centro y directamente. No tiene ninguna relación con la rumiación o la introspección mórbidas. Un acto lo inicia y un acto lo cierra.

El secreto (el en sí). ¿Qué persigue en las

profundidades este recogimiento? ¿Una fórmula? La profundización personal se vale incontestablemente de la ayuda de conceptos, esquemas, estructuras [1]. No hay que apresurarse a invocar lo inefable. Pero la explicación deja, por definición, escapar lo singular, que es uno e indivisible. La persona no es "algo" que se encuentra *en el fondo* del análisis ni una combinación definible de caracteres. Si fuera una suma, sería inventariable: justamente es el lugar de la *no inventariable* (G. Marcel). Si fuera inventariable sería determinable: pero es el lugar de la libertad. Es una *presencia* antes que un ser (un ser expuesto), una presencia activa y sin fondo. La psicología contemporánea ha explorado algunas regiones infernales de sus profundidades. Ha estado menos atenta a lo que se podía llamar sus abismos superiores, aquéllos donde se hunden la exaltación creadora y la vida mística. Sus conceptos y las sugestiones del arte logran solo parcialmente evocar a unos y otros.

Se comprende, pues, que la vida personal esté ligada por naturaleza a un cierto *secreto*. Las gentes totalmente volcadas al exterior, totalmente expuestas, no tienen secreto, ni densidad, ni fondo. Se leen como un libro abierto y se agotan pronto. Al faltarles la experiencia de esta distancia profunda, ignoran el "respeto al secreto", sea el suyo o el de otro. Tienen un gusto vulgar por contar, por contarse y hacer contar, por exponer y hurgar. La reserva en la expresión, la discreción, es el homenaje que la persona rinde a su infinitud interior. Jamás puede comunicar íntegramente por la comunicación directa, y prefiere a veces medios indirectos: ironía, humor, paradoja mito, símbolo, ficción, etc.

Se encuentra aún a menudo, en los pensamientos de inspiración personalista [2], el tema del *pudor*. El pudor es el sentimento que tiene la persona de no agotarse en sus expresiones y de estar amenazada en su ser por quien tome su existencia manifiesta por su existencia total. El pudor físico no significa que el cuerpo es impuro, sino que yo soy infinitamente más que este cuerpo mirado o tomado. El pudor de los sentimentos significa que cada uno de ellos me limita y traiciona. Uno y otro expresan que no soy juguete de la naturaleza, ni del otro. No estoy avergonzado de ser esta desnudez o este personaje, sino de que parezca que no soy más que esto. Lo contrario del pudor es la vulgaridad, el consentimiento a ser únicamente lo que ofrece la apariencia inmediata, a exponerse a la mirada pública.

Vamos a delatar en seguida algunos falsos pudores y un sentido morboso del secreto.

La intimidad. Lo privado. En el seno cálido de estas experiencias encontramos una suerte de plenitud, el sentimiento de intimidad, que no es un sentimiento simple. Expresa la alegría de redescubrir las fuentes interiores y refrescarse en ellas. Pero esta experiencia se ve a menudo entorpecida por el gusto de una vida vegetativa, cerrada y bloqueada, semejante a la que lleva el embrión en el seno de su madre o el niño en sus brazos, mágicamente aislado y protegido de todo contacto. Este sentimiento de intimidad encierra, por la fusión de elementos tan diversos, una ambivalencia profunda. Puede señalar el momento en que me retiro del combate personal. Representa entonces una dimisión, aunque se cubra con todos los valores ligados con el recogimiento. Es en esta encrucijada ambigua donde se establece la zona de lo *privado*. Entre mi vida secreta y mi vida pública, lo privado recorta el campo donde trato de mantener, en mi ser social, la paz de las profundidades, la intimidad compartida de persona a persona. Pero es también el lugar donde busco la tibieza vital, la pasividad vegetativa, la dependencia biológica. Los elogios de la vida interior, de la vida tranquila, de la familia, traicionan muy a menudo este doble origen.

No hay que jugar, sin embargo, a los es-

[1] Cf. E. Mounier, *Traité du caractère*, cap. I.
[2] Por ejemplo, Kierkegaard, Jaspers, Soloviev.

píritus puros. En cuanto seres compuestos de luz y de sangre, no podríamos alcanzar los santuarios de la persona sin atravesar en alguna parte la paz vegetal de la vida. Pero es necesario vigilar el momento en que la pesadez vegetativa ahoga la vivacidad espiritual. Lo que había de simple y acogedor en la intimidad personal se vuelve cerrado y excluyente. Es el punto en donde el pudor se cristaliza en afectación, la discreción se degrada en secreteo, distancia o amaneramiento. La práctica burguesa de la vida privada ha desarrollado ampliamente esta corrupción, multiplicando los seudosecretos (de los negocios, del departamento, de la enfermedad, de los desórdenes privados, etc.). Los regímenes totalitarios sacan argumentos de esta sofisticación para eliminar radicalmente la esfera de lo privado: hay que sospechar que temen sus recursos profundos tanto como sus perversiones. Solo es necesario quitar el prestigio a lo privado, impedir que ostente el privilegio de defensa contra la vida pública. La estructura misma de la vida personal ordena aquí: la *reflexión* no es solo una mirada interior replegada sobre el yo y sus imágenes; es también *intención, proyección de sí.* No hay un árbol allá, y la imagen de este árbol encerrada en mí como en una caja con el ojo de la conciencia en el fondo de la tapa. Tener conciencia de este árbol es estar allá, entre sus ramas y sus hojas; es, en cierto modo, como dicen los hindúes y los románticos, llegando al extremo, ser este árbol, latir con su suave fiebre primaveral, desplegarme en su despliegue secular, estallar en la alegría de sus brotes, siendo al mismo tiempo yo mismo y distinto. La conciencia íntima no es una antecámara donde se enmohece la persona; es, como la luz, una presencia secreta y que sin embargo irradia hacia el universo entero.

El vértigo de las profundidades. Los deleites familiares de la intimidad no son sino un aspecto de la vida personal. Retirarse de la agitación no significa de ningún modo reposo. Aquel que al descender dentro de sí no se detiene en la calma de los primeros resguardos, sino que resuelve llevar hasta el fin la aventura, pronto se ve precipitado lejos de todo refugio. Artistas, místicos y filósofos han vivido a veces hasta el aniquilamiento esta experiencia integral, llamada muy curiosamente "interior", ya que en ella son arrojados a los cuatro vientos. Hoy se habla mucho de angustia, demasiado. Así vulgarizada, a menudo no es sino el signo sociológico de una época desorientada, un producto de descomposición. Junto a esta angustia patológica existe una angustia esencial unida a la existencia personal como tal, al misterio aterrador de su libertad, a su combate al descubierto, a la loca exploración a que se lanza desde todos los ángulos. Frente a este vértigo de los grandes abismos, todos los medios desplegados para ocultarlo —indiferencia, conciliaciones, comodidades, falsa seguridad, dureza de mando— tienen la fragilidad de los ardides y de los engaños: desembocan en un verdadero suicidio espiritual por esterilización de la existencia, o se derrumban en la primera prueba seria.

De la apropiación a la desapropiación. La vida personal es afirmación y negación sucesivas de sí. Este ritmo fundamental se reconoce en todas sus operaciones. Lo personal se afirma en una perpetua labor de asimilación de aportes exteriores. Se elabora elaborándolos. Una subjetividad pura, lo hemos visto, es impensable para el hombre. Disponer para sí de un cierto campo de objetos con los que pueda intimar, un poco como lo hace con las personas, a lo largo del tiempo y del trato, es para la persona una necesidad elemental. Afirmarse es, en primer lugar, darse un campo. De modo que no hay que oponer demasiado brutalmente [3] el *tener* y el *ser*, como dos actitudes existenciales entre las que habría que elegir. Pensemos, antes bien, en

[3] Menos aún que G. MARCEL en *Être et avoir* (Aubier), *Le journal métaphysique, Du refus à l'invocation* (Gallimard).

dos polos entre los cuales se tiende la existencia incorporada. No le es posible ser sin tener, aunque su ser sea potencia indefinida de tener, aunque no se agote jamás en sus haberes y los desborde a todos por su significación. Sin tener, el ser queda sin *asidero*, se desvanece en el objeto. Poseer es, además, entrar en contacto, renunciar a estar solo, a ser pasivo; hay falsas pobrezas que son excusas. El idealismo moral es a menudo la búsqueda de una existencia no lastrada por nada; búsqueda contra natura que termina en el retroceso o en la inhumanidad.

La propiedad, como la intimidad, es en este sentido una exigencia concreta de la persona. Excluirla a causa de sus abusos es una utopía y, salvo alguna sectas, ni los mismos comunistas lo han pretendido. Ella expresa esta doble y solidaria vocación de la persona: centrarse desplegándose.

Sin embargo, el tener, si bien constituye la densidad de nuestro ser, es también su pesantez. Comienza por la ligereza vibrante del deseo, por el triunfo exaltado de la conquista. Pero el vencedor se torna en seguida usufructuario, el poseedor es poseído por sus bienes muertos, sólo goza del prestigio que éstos le conceden y muere sediento en el desierto de su abundancia [4]. Hay que agregar que esta degradación del tener nace en su corazón, como la podredumbre de un fruto. En el régimen actual de bienes no hay tan solo una alienación histórica contingente, llamada a desaparecer con las estructuras que la favorecen. En el centro de toda posesión humana se da una alienación en el trabajo que renace sin cesar. Como la mano del rey Midas, mi posesión tiende a degradar a los seres y los objetos de que me apropio; al presentarme a ellos como un conquistador que exige y un amo que somete, bloqueo a un tiempo su disponibilidad y la mía. Se habla a menudo del "despliegue de la persona", como si bastara meramente con extender nuestro campo para acrecentar nuestro valor. Se exalta la posesión del mundo como si fuera por sí misma liberadora. La dialéctica personalista del tener es menos triunfal. Debe partir de esta entropía o de esta involución del tener. El despliegue de la persona implica como condición interna una desposesión de sí y de sus bienes que despolarice el egocentrismo. La persona sólo se encuentra perdiéndose. Su riqueza es lo que le queda cuando se la despoja de todo tener, lo que le queda a la hora de la muerte. No hay que deducir de este enfoque un ascetismo formal o un maltusianismo económico; concierne a la disposición del poseedor y al uso efectivo de sus bienes, no a su cantidad. Los problemas técnicos de la propiedad y de la distribución no eliminan los que aquí planteamos, sino que se suman a ellos.

La vocación. Recogiéndose para encontrarse, luego exponiéndose para enriquecerse y volverse a encontrar, recogiéndose de nuevo en la desposesión, la vida personal, sístole, diástole, es la búsqueda, proseguida hasta la muerte, de una unidad presentida, deseada y jamás realizada. Soy un ser *singular*, tengo un nombre *propio*. Esta unidad no es la identidad muerta de la roca que ni nace ni cambia ni envejece. No es la identidad de un todo que se abraza en una fórmula; de los abismos de lo inconsciente, de los abismos de lo supraconsciente, del surgimiento de la libertad, mil sorpresas vuelven a replanteárseme sin cesar. No se me presenta ni como algo dado, tal como mi herencia o mis aptitudes, ni como pura adquisición. No es evidente: pero tampoco lo es a primera vista la unidad de un cuadro, de una sinfonía, de una nación, de una historia. Es necesario descubrir en sí, bajo el fárrago de las distracciones, el deseo mismo de buscar esta unidad viviente,

[4] Cf. esta dialéctica más extensamente analizada en E. MOUNIER, *De la propriété capitaliste à la propriété humaine* (De Brouwer, 1936), reproducido en *Liberté sous conditions* (Ed. du Seuil, 1946). Sobre este parágrafo ver también *Traité du caractère*, cap. X. La crítica del tener es abordada en MARX, *Economie politique et philosophie* (Ed. Molitor, en particular pág. 30).

escuchar largamente las sugestiones que nos susurra, experimentarla en el esfuerzo y la oscuridad, sin estar jamás seguro de poseerla. Se asemeja, más que a nada, a un llamado silencioso, en una lengua cuya traducción exigiría toda nuestra vida. Por esto el término vocación le conviene más que cualquier otro. Éste tiene su sentido pleno para el cristiano, que cree en el llamado irresistible de una Persona. Pero basta para definir una posición personalista pensar que toda persona tiene una significación tal que no puede ser sustituida en el puesto que ocupa dentro del universo de las personas [5]. Tanta es la magnitud magistral de la persona, que la dota de la dignidad de un universo y, sin embargo, de su humildad, pues toda persona le es equivalente en esta dignidad y la cantidad de personas es mayor que la de estrellas. Es evidente que no tiene nada que ver con las "seudovocaciones" profesionales, que demasiado a menudo siguen la inclinación del temperamento o del medio.

Dado que el incesante descifrar, por una persona, de su vocación, quiebra incesantemente toda mira más cercana —interés, adaptación, éxito—, se puede decir en este sentido que la persona es la *gratuidad* misma, aunque cada uno de sus actos esté comprometido y consagrado. Es lo que en un hombre no puede ser utilizado. Por esto, aun en la vida colectiva, el personalismo dará siempre el primado a las técnicas de *educación* y de *persuasión* sobre las técnicas de presión, de astucia o de engaño: pues el hombre sólo se halla bien allí donde se vuelca por entero. La unidad de un mundo de personas sólo puede obtenerse en la diversidad de las vocaciones y la autenticidad de las adhesiones. Es una vía más difícil y más larga que las brutalidades del poder. Sería utópico pensar que es posible mantenerla siempre, pero debe dominar al menos las líneas rectoras de la acción. El totalitarismo es la impaciencia de los poderosos.

[5] Cf. *Esprit*, 1° de abril de 1938; JEAN GOSSET, *Vocation et destination.*

La dialéctica interioridad-objetividad. La existencia personal se ve siempre disputada, entonces, por un movimiento de exteriorización y un movimiento de interiorización, ambos esenciales, y que pueden ya enquistarla, ya disiparla.

Hemos evocado antes la desdicha de la persona objetivada. De este sueño y a veces de esta muerte objetiva vienen a arrancarnos periódicamente los grandes despertares personalistas. Se denuncia el peligro de encerrarse en sí mismo, y es un peligro real. De la mayoría de los hombres y de un amplio sector de nuestra vida, en nuestra vida sobrecargada de solicitaciones exteriores, hay que decir con Valéry: "Estamos encerrados fuera de nosotros mismos." El recogimiento nos libera de esta prisión de las cosas.

Pero encontramos en nosotros las mismas amenazas de disipación y de esclerosis, que nos siguen a nuestro retiro. Demasiada rumiación nos disipa, demasiada interioridad nos sutiliza, demasiada solicitud para nosotros mismos, aunque sea espiritual, instala al egocentrismo como un cáncer. La imagen del yo reemplaza al yo vivo; más exactamente, el yo se mira vivir, sólo tiene interés por el efecto que produce o por el efecto que se produce a sí mismo. Cultivar esta imagen del yo, conservarla, protegerla, se vuelve en lo sucesivo su único horizonte de vida. Esto comienza por una infancia demasiado mimada, demasiado protegida; como dicen los psicólogos, la vida "captativa" supera aquí a la vida "oblativa" y falla desde el comienzo la adaptación a lo real y al otro. El proceso continúa a menudo con una vida que ha participado insuficientemente en los trabajos viriles y en las disciplinas comunes: el mal del siglo es un mal de desarraigados y de ociosos. El hombre occidental, a partir del siglo xv, se ha deslizado continuamente por esta pendiente. Todo valor ha sido arrastrado a este teatro sofisticado de Narciso: la santidad y el heroísmo, a la gloria y al éxito; la fuerza espiritual, al gusto de la inquietud; el amor, al erotismo; la inteligencia, al ingenio; la dialéctica, a la astucia;

la meditación, a la introspección, y la pasión por la verdad, a las más engañosas franquezas.

Es entonces cuando se hace necesario recordar al sujeto que sólo le será posible encontrarse y fortificarse por la mediación del objeto: *hay que salir de la interioridad para mantener la interioridad.* La flor del primer amor, decía Kierkegaard, languidece si no acepta la prueba de la fidelidad (de la repetición) en la institución del matrimonio, que luego de haberlo confundido le restituye su riqueza. Se ha podido hablar (Klages) de un verdadero instinto de exteriorización. La persona es un "adentro" que tiene necesidad del "afuera". La palabra existir indica por su prefijo que ser es abrirse, expresarse. Esta tendencia muy primitiva es la que, en su forma activa, nos impulsa a exteriorizar nuestros sentimientos en la mímica o la palabra, a dejar la impronta de nuestra acción en obras visibles, a intervenir en los asuntos del mundo y de los otros. Todas las dimensiones de la persona se sostienen y se conciertan en un todo.

La presión que sobre nosotros ejercen la naturaleza y el trabajo que le responde, no solo son factores de producción, son también una fuerza de ruptura del egocentrismo y, por lo mismo, factores de cultura y de espiritualidad, tanto y más, sin duda, que de poder y de riqueza.

No hay que despreciar la vida exterior: sin ella la vida interior enloquece, así como también, sin vida interior, la primera desvaría.

CAPÍTULO IV

EL AFRONTAR

Si los místicos de la persona la "interiorizan" en exceso, olvidando su incorporación y su presencia en el mundo, los políticos de la persona suelen tener, en cambio, una conciencia tal de esta situación expuesta que solo piensan en la persona como los militares en su país: en sus fronteras, en sus obras de defensa, en su fuerza de resistencia y de ataque. El lenguaje personalista no despierta entonces un impulso creador, sino un reflejo de separación y de defensa. La "defensa de la persona" oculta a menudo un verdadero separatismo espiritual del que hay que protegerla.

La persona se muestra, se expresa: hace frente, es rostro. El término griego más aproximado a la noción de persona es πρόσωπον: la que mira adelante, la que afronta. Pero encuentra un mundo hostil: la actitud de oposición y de protección se halla, pues, inscrita en su condición misma. Es aquí donde surgen las confusiones.

La singularidad. Lo excepcional. Ser personal, singularizarse, he aquí una sinonimia bien establecida en el lenguaje. Se dice también de una personalidad bien definida que es un original. La opinión culta de nuestra época hace aún a menudo de la *diferencia* el valor fundamental de la persona. Se la cree amenazada cuando las costumbres y las vestimentas se uniforman a través del mundo. Efectivamente, es muy cierto que, por definición, la persona es lo que no se repite, aun cuando los rostros y los gestos de los

hombres, recayendo sin cesar en lo general, se repitan desesperantemente en superficie. Pero la búsqueda de la originalidad aparece siempre como un producto secundario, por no decir un subproducto de la vida personal. El héroe en plena batalla, el amante cuando se da, el creador obsesionado por su obra, el santo desterrado por amor a su Dios, en esos momentos en que tocan la más alta vida personal no tratan de diferenciarse o singularizarse; su mirada no está puesta en la forma de su acción, sino que está con ellos, íntegra, proyectada fuera de ellos mismos, demasiado poseídos por lo que son para examinar cómo son. Aun más, todos ellos nos dicen que en estas cumbres de la existencia alcanzan una suerte de trivialidad superior, los temas más simples de la humanidad común. Es la dificultad de captar esta trivialidad intensa sin diluirla en los colores chatos de la generalidad lo que torna difíciles los poemas de amor y las pinturas del bien.

Por las mismas razones, hay que cuidarse de pensar que la más alta vida personal sea la de la *excepción* que alcanza, sola, como si fuese una proeza, una cumbre inaccesible. El personalismo no es una ética de los "grandes hombres", un aristocratismo de un nuevo tipo, que seleccionaría los más prestigiosos logros psicológicos o espirituales para hacer de ellos los jefes altivos y solitarios de la humanidad. Tal es, se sabe, la posición de Nietzsche. Después, muchas vanidades, ebrias de desprecio, han armado sus caballetes al amparo de su nombre. Si bien la persona se cumple persiguiendo valores situados en el infinito, está sin duda llamada a lo extraordinario en el corazón mismo de la vida cotidiana. Pero lo extraordinario no la separa, pues toda persona está llamada a él. Como escribe Kierkegaard, quien, sin embargo, cede a veces a la tentación de lo extremo: "El hombre verdaderamente extraordinario es el verdadero hombre ordinario."

Los valores de ruptura. La persona como protesta. Existir es decir sí, es aceptar, es adherir. Pero si acepto siempre, si no niego ni me niego jamás, me hundo. Existir personalmente es también, y a menudo, decir no, protestar, arrancarse. Jaspers subrayó el perturbador problema que plantean a todo hombre las negaciones límites del suicida y del místico, negación de la vida por uno, negación del mundo por el otro. La existencia más humilde es ya separación, de-cisión. Cada lazo traba mi libertad, cada obra me entorpece con su peso, cada noción inmoviliza mi pensamiento. ¡Difícil presencia en el mundo! Me pierdo si escapo a ella, me pierdo también si me entrego. Pareciera que no resguardo mi libertad de movimientos, y esa especie de juventud misma de mi ser, sino a condición de replantear en todo momento mis creencias, opiniones, hábitos y posesiones. La ruptura, el rechazo, son ciertamente categorías esenciales de la persona.

No obstante, como a toda categoría de la persona, se las desvirtúa si se las aísla. En ciertos pensamientos personalistas se insiste peligrosamente en ellas, aunque no hasta el punto de desnaturalizarlas. Esto es mucho más notorio aun en pensamientos como los de Heidegger y de Sartre, en Kierkegaard o en el anarquismo político. ¿Por qué se multiplican desde hace cien años estas filosofías del desarraigo? Evidentemente, porque el individuo se siente cada vez menos dueño de su medio, el cual por su parte se desarrolla y organiza como fuera de él, a una velocidad vertiginosa; las máquinas, los poderes, la administración, el universo y sus fuerzas se le aparecen cada vez más como una generalización de la amenaza, cuando él buscaba en ellos una ampliación de la protección. De allí una suerte de paranoia en escala humana que se traduce en filosofías o en políticas, pero que tiene su raíz en una situación de inadaptación y de fracaso. Estos pensamientos tienden a fijar el modelo humano en una categoría muy limitada: el héroe romántico de la soledad desesperada o del amor desdichado [1]; el anar-

[1] Cf. Denis de Rougemont, *L'amour et l'Occident* (Albin Michel).

quista intelectual o político, el refractario, el réprobo, el poeta maldito, el profeta apocalíptico, el herético, el abstencionista. Desgraciadamente, facilitan una coartada a muchos inadaptados, delirantes leves, crispados o fantaseadores, a los que invaden, en la izquierda, los movimientos libertarios de todo matiz, en la derecha los movimientos de "defensa social", y en todas partes las herejías.

Este desvío se esboza en varios planos. En el plano individual, revela con frecuencia un fracaso precoz del contacto afectivo con la comunidad, por obra de una educación demasiado vejatoria, cerrada o solitaria o, por lo contrario, demasiado liberal y complaciente. En el plano social, denuncia, ya una sociedad, ya un grupo, en los que el hombre se asfixia. Más profundamente aún, expresa una ruptura íntima del sentido de la existencia. Por haber desmembrado el Ser trascendente y la existencia cotidiana, Kierkegaard rechaza el mundo, rechaza el matrimonio, rechaza la acción, niega la Iglesia, niega las meditaciones intelectuales, reservando todas las fuerzas de asentimiento del Individuo al Absoluto, por una suerte de *fiat* solitario y paradójico. Para Heidegger, la existencia no es recepción en el ser interior, sino negación de la nada, negación de la muerte. Para Sartre, el ser humano está asediado por un ser amenazador, pegajoso, estúpido, y no existe sino en el alarde que lo arranca a su viscosidad. Todos estos pensamientos han ofrecido notables descripciones de la fuerza de ruptura concentrada en la persona. Pero habiendo hecho el vacío en el mundo que la rodea, solo pueden asentar en él el terror, y poner a la persona en un perpetuo estado de alerta y de réplica. Ignoran las disposiciones de expansión, de acogida, de don, que son también constitutivas de su ser.

La lucha de Jacob. La fuerza. Es difícil manejar con discreción, aun filosofando, el lenguaje del amor. Las almas bellas extraen de él una invencible repugnancia a otorgar algún lugar y algún valor a la fuerza. ¿Por qué no oirán a Gandhi gritarles: "Arriesgaría mil veces la violencia, antes que la mutilación de toda una raza." El amor es lucha; la vida es lucha contra la muerte; la vida espiritual es lucha contra la inercia material y el sueño vital. La persona toma conciencia de sí misma no en un éxtasis, sino en una lucha de fuerzas. La fuerza es uno de sus principales atributos [2]. No la fuerza bruta del poder o de la agresividad, en que el hombre renuncia a sí mismo para imitar el choque material, sino la fuerza humana, a la vez interior y eficaz, espiritual y manifiesta. Los moralistas cristianos daban a la fuerza esta dimensión total. Le señalaban como principal objetivo el temor al mal corporal y, por detrás de él, a la suprema ruina corporal, la muerte; muchos carecen tontamente de valor moral porque temen los golpes. Sin embargo, esos moralistas relacionaban la fuerza con la abundancia y la magnanimidad, es decir, con la generosidad misma del ser; muchos son cobardes por avaricia y falta de imaginación. La victoria interior sobre la muerte reúne estas dos zonas de la energía. Una persona solo alcanza su plena madurez en el momento en que ha elegido fidelidades que valen más que la vida. Tras la máscara de una filosofía del amor o de la paz hemos introducido, en medio de las comodidades modernas y el mimo dulzón que brindan al alma, un monstruoso desconocimiento de estas verdades elementales. No hay sociedad, orden o derecho si no nace de una lucha de fuerzas, si no expresa una relación de fuerzas, si no vive sostenido por una fuerza. El derecho es un ensayo siempre precario de racionalizar la fuerza e inclinarla al campo del amor. Pero también él es un combate. Fingir lo contrario sólo lleva a la hipocresía: se está "contra la lucha de clases", como si hubiera algún progreso social sin lucha; se está "contra la violencia", como si no se cometieran de la mañana a la noche actos de violencia ignorante de sí, como si no participáramos por

[2] "Eloge de la force", *Esprit*, febrero de 1933.

gestos interpuestos en los crímenes difusos de la humanidad. La utopía de un estado de reposo y de armonía, "reino de la abundancia", "reino del derecho", "reino de la libertad", "paz perpetua", es la aspiración de una tarea infinita y sin término; no le permitamos debilitarse en un sueño pueril.

El verdadero problema es que, estando comprometidos, mientras exista la humanidad, en una lucha de fuerzas, tenemos al mismo tiempo la vocación de luchar contra el imperio de la fuerza y la instalación de estados de fuerza.

Contra este reino universal de la violencia son admisibles, sin duda, las negaciones absolutas y proféticas; no son éstas vocaciones de flemáticos. Por lo común, la vida personal es un enfrentamiento de la violencia con la violencia: querer extirpar toda agresividad de la educación, ahogar demasiado pronto la fuerza viril en ensueños idealistas, es quitar un combatiente al ideal, fabricar un eunuco con aires de embeleso.

La afirmación. La persona como acto y como elección. Ser es amar, hemos dicho. Pero ser es también afirmarse. Se puede torcer y retorcer en todos los sentidos el estudio objetivo del yo, hacer suceder la substancia espiritual a la substancia material para hacerlo más necesario, la substancia material a la espiritual para hacerlo más sólido, pero jamás se hará surgir de allí el acto del que dice *yo*. En la comunicación, el dato elemental de la experiencia no es el estado más sutil o más general que se quiera, sino el acto por el cual me afirmo al expresarme. Este acto tan simple en apariencia es el resultado de una maduración compleja y de un equilibrio frágil: solo lentamente aparece en el niño, se endurece por el egocentrismo, delira en el reivindicador y el orgulloso, se derrumba en ciertas catástrofes psíquicas. Mi equilibrio biológico y sexual colabora en el proceso, tanto como la manera en que me sitúo en mi medio y el juicio moral que abro sobre mí en la intimidad de mi conciencia. Por rica que sea en otros aspectos la persona, se quiebra cuando ese acto se quiebra.

Por lo tanto, obrar es elegir, y en consecuencia dividir, zanjar, cortar por lo sano y, al mismo tiempo adoptar, rehusar, rechazar. Como dice Nédoncelle, hay crisis de vivienda en el mundo de la libertad. Sobrevive una mentalidad infantil en esas individualidades demasiado desbordantes que nada quieren excluir ni a nadie quieren mortificar, que llaman comprensión a su incapacidad de seleccionar y amplitud a la confusión que resulta de ello. Edificar es sacrificar. Pero la decisión no es un movimiento de fuerza interior ciego y arbitrario. Es la persona plena ligada a su porvenir, concentrada en un acto duro y rico, que resume su experiencia e integra en ella una experiencia nueva. Los rechazos de que viene acompañada son renunciamientos reales, embarazosos, y a veces desgarradores, pero no son mutilaciones. Parten de una plenitud exigente, y no de una indigencia. Por eso son también creadores. Toda organización, toda técnica, toda teoría que niega a la persona esta vocación fundamental de la elección responsable, o que enrarece su ejercicio, es un veneno más peligroso que la desesperación, aunque vaya acompañada de mil seducciones.

Lo irreductible. Si bien los *no* de la persona son casi siempre dialécticos y solidarios de una recuperación, siempre llega, sin embargo, el momento de las negativas irreductibles, cuando el ser mismo de la persona está en juego.

Hay en ella una pasión indómita que arde como un fuego divino. Se alza y restalla al viento cada vez que husmea la amenaza de la servidumbre, y prefiere defender, antes que su vida, la dignidad de su vida. Esta pasión define al hombre libre, al intratable; "al hombre, dice Bernanos, capaz de imponerse a sí mismo su disciplina, pero que no la acepta ciegamente de nadie; al hombre para quien el supremo bienestar es hacer, en la medida de lo posible, lo que quiere, en el momento que

ha elegido, aunque deba pagar con la soledad y la pobreza este testimonio interior al que concede tanto precio; al hombre que se da o se niega, pero que no se presta jamás".

Esta especie es rara. La masa de los hombres prefiere la servidumbre en la seguridad al riesgo en la independencia, la vida material y vegetativa a la aventura humana. Sin embargo, el sublevarse ante la domesticación, la resistencia a la opresión, la repulsa del envilecimiento, son privilegios inalienables de la persona, su último recurso cuando el mundo se alza contra su reino. Es beneficioso que los poderes defiendan y protejan los derechos fundamentales que garantizan la existencia personal: integridad de la persona física y moral contra las violencias sistemáticas, los tratos degradantes, las mutilaciones físicas o mentales, las sugestiones y las propagandas colectivas; libertad de movimientos, de palabra, de prensa, de asociación y de enseñanza; inviolabilidad de la vida privada y del domicilio, hábeas corpus; presunción de inocencia hasta la prueba de la culpabilidad; protección del trabajo, de la salud, de la raza, del sexo, de la debilidad y del aislamiento. Pero siempre se verá a las colectividades discutir las fronteras en que estos derechos deben integrarse con el bien común. Las más solemnes declaraciones de derechos son rápidamente alteradas cuando no se apoyan en una sociedad suficientemente rica en caracteres indómitos al mismo tiempo que en sólidas garantías de sus estructuras. Una sociedad cuyos gobiernos, prensa, grupos selectos, no difundan sino el escepticismo, la astucia y la sumisión, es una sociedad que sucumbe y que sólo moraliza para ocultar su podredumbre.

CAPÍTULO V

LA LIBERTAD CONDICIONADA

La libertad tiene innumerables amigos. Los liberales se presentan como sus campeones titulares. Pero los marxistas, a quienes aquéllos se la disputan, pretenden preparar contra ellos el verdadero "reino de la libertad" detrás de su ilusión. Existencialistas y cristianos la colocan también en el corazón de sus ideales, que no son los mismos en ambos, ni los mismos que en los otros dos. ¿Por qué tanta confusión? Porque cada vez que se la aísla de la estructura total de la persona, se deporta la libertad hacia alguna aberración.

La libertad no es una cosa. Si no hay libertad, ¿qué somos nosotros? Juguetes en el universo. Tal es nuestra mayor angustia. Para calmarla quisiéramos captar la libertad en flagrante delito, tocarla como a un objeto, al menos probarla como a un teorema; establecer que *hay* libertad *en el mundo*. Pero es en vano. La libertad es afirmación de la persona; se vive, no se ve. "No hay", en el mundo objetivo, sino cosas dadas y situaciones cumplidas. Así, por no poder alojar en él la libertad, se la busca con forma de negación: es una ausencia de causa, una laguna en el determinismo. Pero, ¿qué puedo hacer con una carencia? De este modo únicamente se llega a descubrir, si no en la naturaleza al menos a ras de ella, dos formas apenas existentes de libertad.

Una es la libertad de indiferencia: libertad de no ser nada, de no desear nada y de no

hacer nada; no solo indeterminismo, sino indeterminación total. Ciertos liberales y espíritus anarquizantes representan con este modelo la libertad de pensamiento o de acción. Pero el hombre no conoce jamás este estado de equilibrio: haciéndole creer que es posible se le ocultan sus opciones reales, o bien se lo empuja efectivamente hacia el gusto mortal de la indiferencia.

Otra es la que mendigamos al indeterminismo físico. Se ha dado mucha importancia a esta nueva perspectiva de la física moderna, se ha querido forzarla a "probar la libertad". Era cometer un contrasentido con respecto a ella.

La libertad del hombre no es un "resto" de la adición universal. ¿Quién probará que una libertad que solo es una irregularidad del universo no se reduce a una debilidad de nuestro saber, a menos que no sea a una deformación sistemática de la naturaleza o del hombre? ¿Qué valor reviste para mí esta falla? El indeterminismo de los físicos modernos desarma las pretensiones positivistas, nada más. La libertad no se gana contra los determinismos naturales, se conquista sobre ellos, pero con ellos.

Todo lo que puede decirse en este plano es que:

1º La ciencia moderna establece que el universo no es totalizable en el plano del determinismo donde ella buscaba esta totalización, y lo advierte en aquellas de actividades (matemática y logística) que debieran conducirla más directamente a la sistematización perfecta; si bien la ciencia no tiene nada que decir en favor de la libertad, debe renunciar cada vez más a refutarla.

2º La naturaleza revela una preparación lenta y continua de las condiciones de la libertad. El indeterminismo de la partícula material no es la libertad, pero propone una estructura no rígida a un mundo en el que juega la libertad. La molécula viva no es la libertad, pero una tal acumulación de energía explosiva no tiene más sentido que el de multiplicar los posibles y preparar centros de elección. La conquista por el mundo animal de la autonomía de los grandes aparatos fisiológicos, que permite al individuo regular su nutrición, su calor, su movimiento y sus intercambios, no es aún la libertad, pero prepara la autonomía corporal que instrumenta la autonomía espiritual de la libertad.

Sin embargo, la libertad no surge de estas preparaciones como el fruto de la flor. En el enigma de las fuerzas naturales que las atraviesan y confunden, le está reservado a la iniciativa irremplazable de la persona reconocer las pendientes cómplices de su libertad, elegirlas y lanzarse por ellas. Es la persona quien se hace libre, después de haber elegido ser libre. En ninguna parte encuentra la libertad dada y constituida. Nada en el mundo le asegura que ella es libre si no penetra audazmente en la experiencia de la libertad.

La libertad no es un puro surgimiento. Por el hecho de que la libertad no es una cosa, algunos niegan que sea objetiva en modo alguno. El ser objetivo (el "en sí" de Sartre) es idéntico e inmóvil; si dura, se repite indefinidamente. Por lo contrario, la existencia libre sería cualidad incesantemente cambiante, surgimiento original (*Ursprung* dicen los alemanes), invención perpetua de sí por sí; en otros términos, subjetividad absoluta. Solo se la capta *desde dentro* y *de raíz*, surgiendo con ella.

Puesto que la libertad es afirmación absoluta, nada podría limitarla; es total y sin límites (Sartre), por el solo hecho de que es. No expresa ninguna naturaleza anterior a ella, no responde a ningún llamado: dejaría entonces de ser libertad. Se hace y me hace haciéndose, en ella y por ella me invento, e invento conmigo mis motivos, los valores y el mundo, sin apoyo ni ayuda.

Esta libertad absoluta es un mito.

La noción de naturaleza es una idea confusa, hay que depurarla. Pero expresa que la existencia, al mismo tiempo que surgimiento, es también espesor, densidad; al mismo tiempo que creación, don. No soy solo lo que hago, el mundo no es solo lo que quiero. Me soy dado a mí mismo y el mundo me es previo. Siendo tal mi condición, hay en mi libertad misma un peso múltiple, el que le viene de mí mismo, de mi ser particular que la limita, y el que le llega del mundo, de las necesidades que la constriñen y de los valores que la ur-

gen. Su gravitación es verdaderamente universal. Si se la olvida, se sutiliza y tiende a volverse una sombra, una idea sin consistencia, un sueño-límite; es amorfa y se la cree absoluta. Lanza al individuo a sobresaltos de rebeldía y exaltación de los que solo la intensidad lo cautiva, indiferente a sus contradicciones (el universo de Malraux o de Montherlant).

Hay algo más grave aún. Una libertad que surge como un puro hecho, que está tan estrechamente implicada en la afirmación bruta de la existencia que recuerda una necesidad —Sartre dice una condena—, es una naturaleza ciega, un poder desnudo. ¿Quién la distinguirá de la arbitraria edad vital y de la voluntad de poder? ¿Cómo ha de ser mía si yo no la puedo rehusar? ¿Dónde cobrará una faz humana, si el hombre solo tiene rostro por sus decisiones? ¿Quién le trazará los límites de lo humano, si de lo humano a lo inhumano solo existen las fronteras que ella decreta? ¿Quién la retendrá de querer experimentar, en una exaltación suprema, su propia disolución? Una tal posición amenaza con llevarnos no solo a las ilusiones de la libertad formal, sino a los delirios de la "vida intensa". A quien se siente condenado a su propia libertad, una libertad absurda e ilimitada, solo le queda para distraerse condenar a los otros, a ella, como Calígula, hasta el terror. Pero la libertad no está clavada en el hombre como una condena, le es propuesta como un don. La acepta o la rechaza. Hombre libre es aquel que puede prometer, y aquel que puede traicionar (G. Marcel). No siendo esclavo de su libertad, como los Perken y los Garine, esos intoxicados de la libertad, jamás podrá darle el sabor de una forma cualquiera de esclavitud.

¿Qué se vuelve finalmente la comunidad de las personas en un mundo donde cada libertad surge aisladamente? "No soy verdaderamente libre, escribía Bakunin, sino cuando todos los seres humanos que me rodean, hombres y mujeres, son igualmente libres... No me vuelvo libre sino por la libertad de los otros." Precisión capital: la reivindicación de mi propia libertad está demasiado unida al instinto para no ser sospechosa, y se puede decir justamente que el sentido de la libertad comienza con el sentido de la libertad del otro [1]. Esta cooperación de las libertades está excluida de un mundo donde cada libertad sólo puede unirse a la libertad del otro, como lo piensa Sartre, avasallándola o haciéndose avasallar por ella; interiormente enraizada en una necesidad, una tal libertad no puede comunicar más que la necesidad. No libera a quien se le acerca, solo sabe a lo sumo arrancarlo al sueño y arrastrarlo en su torbellino irresistible. Por lo contrario, la libertad de la persona crea en torno de ella la libertad por una suerte de levedad contagiosa... tal como la alienación, a la inversa, engendra la alienación.

La libertad en la condición total de la persona. Es verdad, sin embargo, que la libertad es fuente viva de ser, y que un acto solo es un acto humano si transfigura los hechos más rebeldes en la magia de esta espontaneidad. En este sentido y solo en este sentido el hombre es en un todo y siempre interiormente libre cuando quiere. Tal es la libertad que le queda al deportado en el momento mismo en que parece encerrado en la servidumbre y la humillación. Se puede decir en este sentido que las libertades concretas no son indispensables al ejercicio de la libertad espiritual, que manifiesta así, en los momentos de grandeza, su trascendencia frente a las condiciones de hecho.

Sin embargo, la libertad del hombre es la libertad de *una persona*, y de *esta persona*, constituida y situada en sí misma de determinada manera, en el mundo y ante los valores.

Esto implica que está por regla general estrechamente condicionada y limitada por nuestra situación concreta. Ser libre es, en primer lugar, aceptar esta condición para

[1] Et. de Greeff, *Notre destinée et nos instincts.*

apoyarse en ella. No todo es posible, no todo es posible en todo momento. Estos límites, cuando no son demasiado estrechos, constituyen una fuerza. La libertad solo progresa, como el cuerpo, gracias al obstáculo, a la elección, al sacrificio. Pero la idea de gratuidad es una idea de existencia rica, y en una situación demasiado agobiadora, no es, como la llamaba Marx, más que "la conciencia de la necesidad". En un comienzo, pues, la conciencia es promesa e iniciativa de liberación; quien no ve sus yugos es solo un esclavo, aunque sea feliz bajo aquel poder. Pero este comienzo es aún casi humano. Por esto, antes de proclamar la libertad en las Constituciones o de exaltarlas en discursos, debemos asegurar las condiciones *comunes* de la libertad —biológicas, económicas, sociales, políticas— que permitan a fuerzas medianas participar en los más altos llamamientos de la humanidad; debemos preocuparnos por *las* libertades tanto como por *la* libertad. Defender "la libertad" sin otra precisión, en todo lugar donde un acto de autoridad o un estado de costumbres la limitan, es condenarse a tomar partido por las fuerzas de la inmovilidad contra las fuerzas del movimiento. Las libertades de ayer son siempre sacudidas por las libertades de mañana. Las libertades de la nobleza eran amenazadas por las de la burguesía. Las libertades de la burguesía son amenazadas por las libertades populares. La libertad de todos puede comprometer la libertad de algunos. Así, las más bellas declaraciones de derechos, por su generalidad misma, pueden a veces asegurar, como escribía Marx, la sola libertad "del hombre egoísta, del hombre separado del hombre y de la comunidad".

Estas mistificaciones explican que la causa de "la libertad" sea tan fluctuante desde hace un siglo. En el mismo momento, de 1820 a 1830, es a la vez reivindicada, en el plano espiritual y escolar, por cristianos tradicionalistas como Montalembert contra el Estado moderno centralizado y laico de la burocracia napoleónica; en el plano económico, por la burguesía ascendente, deseosa de tener campo libre en la gran aventura industrial que se inicia; en el plano político, por los medios populares y los precursores del socialismo. La libertad burguesa conquista sus derechos bajo el reinado de Luis Felipe y no pide más. El pueblo se deja persuadir de que la libertad de sus amos es la suya. La libertad se queda en Montalembert. Pero ante la conciencia popular que se forma de 1830 a 1848 y estalla en toda Europa en el 48, Montalembert y la burguesía volteriana abandonan sin dolor la libertad política para salvar su prestigio económico y social; el Emperador nacional-industrial preludia, en tono menor, la democracia nacional-socialista. Su régimen remite la libertad hacia la izquierda. Allí se queda durante la época de conquista del liberalismo político. Cuando los liberales obtuvieron suficientes privilegios, su libertad se tornó conservadora, en oposición al socialismo. Entonces se produjo un divorcio entre ellos. Unos siguieron siendo liberales frente a todo y contra todo; otros no dudaron, en la época de los fascismos, en sacrificar la libertad política a la aparente conservación de su mundo. Asimismo, en la izquierda se produce la división, después de Lenin y sobre todo después de Stalin, entre los demócratas y los socialistas liberales por una parte, y el socialismo autoritario por la otra, que sacrifica la libertad política a lo que considera el camino necesario de la liberación económica, prefacio necesario a la desaparición de las coerciones políticas. Después, la libertad oscila vertiginosamente de la izquierda (libertad antifascista) a la derecha (liberalismo anticomunista).

Nuestra libertad es la libertad de una persona en situación, pero es también la libertad de una persona valorizada. No soy libre por el mero hecho de ejercitar mi espontaneidad; me hago libre si inclino esta espontaneidad en el sentido de una liberación, es decir, de una personalización del mundo y de mí mismo. Aquí aparece, pues, una nueva instancia entre el surgimiento de la existencia y la libertad; la que separa la persona implícita, en el límite del impulso vital, de la persona que madura por sus actos en su densidad creciente de existencia individual y colectiva. De modo que no dispongo arbitrariamente de mi libertad, aunque el punto en que la hago mía esté hundido en mi propio corazón. Mi libertad no es solo un surgir; está ordenada, o mejor aún, es invocada.

Este reclamo le presta su ímpetu, y por esto, en un análisis insuficiente, se lo confunde con su impulso. Pero sin él el impulso decae, se adapta. Hay que adaptarse, pero al

adaptarse demasiado bien uno se instala y ya jamás suelta amarras. Hay que reconocer el sentido de la historia para insertarse en ella; pero al adherir demasiado bien a la historia que es no se hace ya la historia que debe ser. Hay que buscar los contornos de la naturaleza humana; pero al calcar demasiado bien sus formas conocidas se deja de inventar sus posibilidades vírgenes. Es el proceso de todos los conformismos. De modo que, al mismo tiempo que modesta, la libertad del hombre debe ser intrépida. Se ha denunciado el espíritu de evasión que desvía de las tareas viriles. En una época cada vez más aplastada por lo que cree que son fatalidades, tan carcomida de inquietud que está pronta a entregar su libertad por un mínimo de seguridad, no es menos urgente denunciar el espíritu de servidumbre y sus formas larvadas. Una cierta complacencia pasiva en la autoridad, que surge más de la patología que de la teología, las adhesiones ciegas a las consignas de partidos, la indiferencia dócil de las masas desorientadas, revelan el retroceso del hombre libre: es necesario reconstituir su raza. La libertad es obrera, pero es también divina. Es necesario recordarle la resistencia de los materiales, pero es necesario también dejarle su infatigable pasión y, a veces, un momento de locura creadora. Es verdad que *la* libertad no debe olvidar *las* libertades, pero cuando los hombres dejan de soñar con catedrales tampoco saben ya construir buhardillas bonitas. Cuando dejan de experimentar la pasión de la libertad, no saben tampoco edificar las libertades. No se da a los hombres la libertad desde el exterior, con facilidad de vida o Constituciones: se adormecen en sus libertades y despiertan esclavos. *Las libertades* no son sino oportunidades abiertas al *espíritu de libertad.*

El espíritu de libertad es infatigable para despistar y reabsorber mis alienaciones, es decir, las situaciones en que me entrego como un objeto a fuerzas impersonales. Un vasto sector de estas situaciones ha sido descrito por el marxismo, pero otro sector íntegro es desconocido por él. Las sujeciones que hieren nuestra existencia hacen que no haya situación humana que no suponga una alienación más o menos difusa: pertenece a la condición del hombre aspirar indefinidamente a la autonomía, perseguirla sin cesar, y fracasar indefinidamente en su logro. Para que estuviéramos liberados de toda ocasión de alienación sería necesario que la naturaleza fuese enteramente inteligible, la comunión permanente, universal y perfecta, y total la posesión de nuestros ideales. Ni siquiera las alienaciones históricas, las que sólo duran un tiempo, nos dan respiro; sobre una que se derrumba, surge otra nueva; toda victoria de la libertad se vuelve contra ella misma y reclama un nuevo combate: la batalla de la libertad no conoce fin.

Libertad de elección y libertad de adhesión. Cada etapa del combate está marcada y consolidada por el "bautismo de la elección", como decía Kierkegaard. La elección aparece en primer lugar como poder de aquel que elige. Al elegir esto o aquello, me elijo cada vez indirectamente a mí mismo, y me construyo en la elección. Por haber osado, por haberme arriesgado en la oscuridad y en la incertidumbre, me he encontrado un poco más sin haberme buscado positivamente. La decisión creadora, al romper una cadena de fatalidades o de probabilidades, un juego de fuerzas intimidantes, ha trastornado los cálculos: se la toma en la oscuridad y en la confusión, pero se vuelve el origen creador de un orden nuevo y de una nueva inteligibilidad, y para quien la ha tomado, de una nueva madurez. Solo por ella el mundo avanza y el hombre se forma. Ninguna organización técnica la remplazará: muy por lo contrario, más técnica reclama más libertad.

Sin embargo, una suerte de miopía filosófica ha desviado hacia el acto de elección el centro de gravedad de la libertad, que está en la liberación consecutiva a la elección feliz. ¿Qué valdría la libertad, si solo nos dejara escoger entre la peste y el cólera? Y si los hombres se le tornan hoy indiferentes, ¿no es

acaso porque no saben ya qué hacer con ella? Tiene ciertamente una belleza propia por su prestancia misma y su soberbia divina, pero no es bella por ser soberana sino porque puede ser saludable. Concentrar exclusivamente sobre el poder de elección la atención a la libertad, es amortiguarla y tornarla pronto impotente para la elección misma, falta de impulso suficiente; es mantener esta cultura de la abstención o de la alternancia, que constituye el mal espiritual de la inteligencia contemporánea. Centrarla en la sola conquista de la autonomía es alentar esa crispación del individuo que lo vuelve opaco y no disponible. El movimiento de libertad es también distensión, permeabilización, puesta en disponibilidad. No es solo ruptura y conquista; es también, y finalmente, adhesión. El hombre libre es el hombre a quien el mundo interroga y que responde: es el hombre *responsable*. La libertad, en este punto, no aísla, une; no funda la anarquía; es, en el sentido original de estas palabras, religión, devoción. No es el ser de la persona, sino la manera como la persona es todo lo que es, y lo es más plenamente que por necesidad. Pero henos aquí ya, con estas conclusiones, al borde de un nuevo paisaje esencial de la persona.

CAPÍTULO VI

LA EMINENTE DIGNIDAD

¿Hay una realidad más allá de las personas? La respuesta es negativa por parte de ciertos personalismos como los de Mac Taggart, de Renouvier o de Howison. Para Jaspers, la realidad personal reconoce una trascendencia íntima, pero una trascendencia radicalmente inefable e inaccesible, salvo a una suerte de lenguaje cifrado. En la perspectiva que sostenemos nosotros, el movimiento que ejecuta la persona tampoco se vuelve a cerrar sobre ella, pero indica una trascendencia que habita entre nosotros y que no escapa a toda denominación.

Aproximaciones concretas a la trascendencia. Hemos visto que para pensar una trascendencia es necesario defenderse de las imágenes espaciales. Una realidad trascendente a otra no es una realidad separada que planea por encima de ella, sino una realidad superior en calidad de ser, que la otra no puede alcanzar por un movimiento continuo, sino mediante un salto de la dialéctica y de la expresión. Siendo las relaciones espirituales relaciones de intimidad en la distinción, y no de exterioridad en la yuxtaposición, la relación de trascendencia no excluye una presencia de la realidad trascendente en el corazón de la realidad trascendida: Dios, dice San Agustín, me es más íntimo que mi propia intimidad.

La trascendencia de la persona se manifiesta desde la actividad productora. "Hacer, y al hacer hacerse, y no ser más que lo que él se hace": esta fórmula en que Sartre quiere encerrar la integridad del hombre es casi marxista. Pero la producción no es esta soledad obrera. La materia estalla de maravillas que anegan mis poderes. El sujeto productor, por su lado, no se basta a sí mismo; una producción sin meta (ciertos deportados han hecho esta experiencia) se vuelve un suplicio. Final-

mente, la tentativa de reducir toda actividad, aun el espíritu, a una fabricación, fracasa ante ciertas situaciones fundamentales: el aspecto receptivo del conocimiento, la admiración, el testimonio (G. Marcel), lo irracional (Meyerson), lo intencional (Husserl).

Al afirmarme, experimento del mismo modo que mis actos más profundos, mis creaciones más altas, surgen en mí como a pesar mío. Soy aspirado hacia el otro. Mi libertad misma me viene como dada, sus más altos momentos no son los más imperiosos, sino los momentos de distensión y de ofrecimiento a una libertad encontrada o a un valor amado.

No confundamos esta superación del ser con la turbulencia del impulso vital: el impulso vital no nos lleva a nada *distinto* de sí mismo; es pasión de vida a todo precio, aunque sea al precio de los valores que le dan un sentido. Aceptar el sufrimiento y la muerte para no traicionar la condición humana —del sacrificio al heroísmo— es, por lo contrario, el acto supremo de la persona. Ella comienza, como escribe Marcel, en el momento en que tomo conciencia de que "soy más que mi vida". Tal es su paradoja: no se encuentra (en el plano personal) sino perdiéndose (en el plano biológico). "Amo, dice Nietzsche, a la gente que no quiere conservarse en absoluto, a los que zozobran; los amo con todo mi corazón porque pasan al otro lado."

No se trata tampoco de lo que llamaríamos simétricamente el impulso social, el movimiento que nos lleva a ensanchar siempre nuestra superficie social. También, éste, como lo ha mostrado Bergson, tiende a renegar de sí mismo en las sociedades cerradas donde el yo se fortifica en un egocentrismo magnificado.

La aspiración trascendente de la persona no es una agitación, sino la negación de sí como mundo cerrado, suficiente, aislado en su propio surgimiento. La persona no es el ser, es movimiento de ser hacia el ser, y solo es consistente en el ser al que apunta. Sin esta aspiración, se dispersaría (Müller-Freienfels) en "sujetos momentáneos".

Esta riqueza íntima de su ser le da una continuidad no de repetición, sino de superabundancia. La persona es lo "no-inventariable" (G. Marcel). Lo experimenta sin cesar como desborde. El pudor dice: mi cuerpo es más que mi cuerpo; la timidez: soy más que mis gestos y mis palabras; la ironía: la idea es más que la idea. En mi percepción, el pensamiento perturba a los sentidos; en el pensamiento, la fe perturba a la determinación, como la acción perturba a las voluntades que la afirman, y el amor a los deseos que lo despiertan. El hombre, decía Malebranche, es movimiento para ir siempre más lejos. El ser personal es generosidad. Asimismo, funda un orden inverso a la adaptación y a la seguridad. Adaptarse es reducir la superficie amenazada y hacerse semejante a lo que es, al precio de lo que puede ser. La vida, sobre todo ante el peligro, solo pide en nosotros adaptarse, al precio menos caro: es lo que se llama la felicidad. La persona arriesga y derrocha sin mirar el precio.

Dirección de la trascendencia. ¿Tiene una orientación este hervidero del ser personal? La proyección perpetua de sí mismo delante de sí, por parte de un ser sin finalidad en un universo carente de significación, no es una orientación como tampoco una verdadera trascendencia. La superación de la persona por sí misma no es solo pro-yecto: es elevación (Jaspers), *sobrepasar*. El ser personal es un ser hecho para sobrepasarse. Así como la bicicleta o el avión sólo mantienen su equilibrio en movimiento y por encima de una cierta fuerza viva, el hombre requiere para mantenerse de pie un mínimo de fuerza ascensional. Al perder altura, no cae en cierta humanidad moderada, o como se dice, en el animal, sino muy por debajo del animal: ningún ser vivo, salvo el hombre, ha inventado las crueldades y las bajezas en que él se complace aún.

¿Cuál es el término del movimiento de trascendencia? Jaspers se niega a nombrarlo. Varios pensadores contemporáneos hablan de los "valores" como de realidades absolutas, inde-

pendientes de sus relaciones y conocidas *a priori* (Scheler, Hartmann). Pero los personalistas son renuentes a entregar la persona a estos impersonales; así, pues, la mayoría intenta personalizarlos de alguna manera. El personalismo cristiano va hasta el límite: todos los valores se agrupan para él al llamado singular de una Persona suprema.

Se pedirán pruebas de la trascendencia, del valor de los valores. En tanto perteneciente al universo de la libertad, la trascendencia no es objeto de prueba. Su certidumbre aparece en la plenitud de la vida personal, y se desploma con sus caídas. El sujeto puede entonces volverse ciego al valor y su decepción ontológica tomar el camino del odio.

Personalización de los valores. La misma fe en un Dios personal recurre a mediaciones impersonales: nociones de bondad, de omnipotencia, de justicia, reglas morales, estructuras espirituales, etc. Los valores, sin embargo, difieren por completo de la idea general, aunque una suerte de debilidad los incline permanentemente a recaer en ella. Una idea general es una suma concreta de determinaciones; su potencia solo es potencia de repetición: el cuadrúpedo es un animal de cuatro patas; punto, no es más que eso. El valor es fuente viva e inagotable de determinaciones, exuberancia, requerimiento irradiante: en lo que revela una suerte de singularidad expansiva y un parentesco con el ser personal más primitivo que su desliz hacia la generalidad.

Además, tiende invenciblemente a incorporarse en un sujeto concreto, individual o colectivo.

Los más duraderos de ellos tienen una existencia histórica. Nacen a la conciencia de la humanidad en el curso de su desarrollo, como si cada edad de la humanidad tuviera por vocación descubrir o inventar para las otras un nuevo sector de valores. Se ha hablado de una vocación de las épocas o de las naciones; así puede decirse que el honor es un valor medieval, y la libertad, la justicia social, valores modernos; o aun en el espacio: la piedad es un valor hindú; la gracia, un valor francés; la comunidad, un valor ruso, etc. Cada uno nace, se desarrolla, se esclerosa, luego se eclipsa por un tiempo en una especie de sueño histórico. En el período de la esclerosis se producen confusiones. El que defiende la familia, la libertad o el socialismo se encuentra menos cerca de su espíritu que aquel otro que parece negarlos cuando solo se encarniza contra sus formas endurecidas o decadentes. Lo eterno mismo, contrariamente al prejuicio, es lo opuesto a la inmovilidad, y se expresa con rostros incesamente nuevos. Se reniega de él so pretexto de servirlo cuando se lo congela en una de sus formas históricas en el momento en que ésta inicia su declinación.

La historia, ello no obstante, sitúa todavía el valor en lo general. Su verdadero lugar es el corazón vivo de las personas. Las personas sin los valores no existirían plenamente, pero los valores no existen para nosotros sino por el *fiat veritas tua* que les dicen las personas. No constituyen un mundo enteramente hecho que se realiza automáticamente en la historia, como lo quieren los mitos perezosos de la "fuerza invencible de la verdad", de "la marcha irresistible de la historia". No "se aplican" a la realidad como principios constituidos. Se revelan en las profundidades de la libertad, madurando con el acto que los elige, aceptando a menudo la humildad de un origen bajo —un interés, aun un contrasentido— y purificándolo con el tiempo.

Se ve cuán ambiguo resulta afirmar o negar la "subjetividad" de los valores. No son subjetivos, en cuanto dependan de las particularidades empíricas de un sujeto dado; lo son en cuanto solo existen en relación con sujetos, y quieren ser reengendrados por ellos, sin estar ligados a tal o cual, sirviendo de mediadores entre todos, arrancándolos a su aislamiento y desplegándolos en lo universal. De modo que no se los podría confundir con proyecciones del yo, que pronto agotan su

modesta fuente. Por lo contrario, son signo de que la persona no es una realidad local y separada, atada a su condición como un caballo a las inmediaciones de su poste, sino de que puede, desde el ángulo de su condición, abarcar el universo y extender indefinidamente el lazo que la une a él.

La persona es, pues, en definitiva, *movimiento hacia un transpersonal* que anuncia simultáneamente la experiencia de la comunión y la de la valorización.

Es esto lo que suelda estrechamente las dos últimas experiencias. La fórmula jansenista "yo solo y mi Dios" es tan falsa para la vida religiosa como para la vida de cualquier otro valor en nosotros. Por cierto, la relación absoluta con el Absoluto no se conquista en el tumulto de la muchedumbre, pero si bien es necesario para ella hacer retiro, se elabora por una colaboración, ya consciente, ya invisible, de meditaciones individuales, que corrige la estrechez de cada una de ellas.

Este movimiento de la persona hacia lo transpersonal es un movimiento combativo; si muchos idealismos y espiritualismos provocan náuseas es porque lo han reducido a un éxtasis afectado. La experiencia muestra que no hay valor que no nazca en la lucha y no se establezca en la lucha, desde el orden político a la justicia social, desde el amor sexual a la unidad humana, y para los cristianos al Reino de Dios. Combatir la violencia es necesario, pero evitarla a cualquier precio es renunciar a todas las grandes tareas humanas [1]. Es renunciar al valor de comunicar luego al sujeto la paz que sube de las profundidades. Esta paz jamás puede ser total, pues el valor no puede ser abarcado ni comunicado en su plenitud. Para expresarla, el poeta, el pintor o el filósofo deben recurrir a medios parcialmente oscuros o desconcertantes; el sentido de la historia permanece ambiguo; solo es posible acercarse a las verdades más profundas por el ardid del mito, de la paradoja, del humor o de la transposición del arte; a veces, aun el desafío o la imprecación son una tentativa desesperada de lanzarse hacia ellas. Dios es silencioso, y todo lo que vale en el mundo está pleno de silencio.

Por estos caminos poco frecuentados, donde es tan fácil jugar con la luz y la sombra, la mala fe y la impostura florecen en abundancia. Pero desde esta región irradia, no obstante, la "eminente dignidad del hombre". El respeto por la persona humana, que solo secundariamente es respeto por la vida, corre el riesgo de no desbordar el gusto instintivo de vivir; la negativa de matar, el de ocultar la repugnancia a ser matado, ennoblecida por proyección. Luego, querer vivir a cualquier precio es aceptar un día vivir al precio de las razones de vivir. Solo existimos definitivamente desde el momento en que nos hemos constituido un cuadro interior de valores o de abnegaciones contra el cual, sabemos, ni siquiera prevalecerá la amenaza de la muerte. Las técnicas modernas de envilecimiento, las facilidades del dinero, las resignaciones burguesas y las intimidaciones partidarias son más mortales que las armas de fuego porque desarman esas ciudadelas interiores.

Nos queda por recorrer, en rápida revisión, las grandes direcciones de valor y su articulación en la vida personal.

1. La felicidad. La importancia excepcional y —hay que decirlo— anormal, que asumen hoy los valores biológicos (la salud, la vida) y económicos (la utilidad, la organización), procede de que están comprometidos, y de que una vez amenazados trastornarán todo el organismo humano. Para atender a su urgencia actual no hay necesidad de sobrestimar su nivel. Como regla general hay que sacar al hombre de la miseria fisiológica y social para que tenga acceso a los valores superiores; y es preciso renunciar al fariseísmo que le reprocha dejar de lado los valores cuando no le da siquiera los medios para acercárseles. Pero el valor supremo no puede ser la perfecta organización de los valores vitales

[1] P. Ricœur, "L'homme non-violent et sa présence à l'histoire", *Esprit*, febrero de 1949.

y económicos que se designa generalmente con el nombre de felicidad. Las sociedades más dichosas desde este punto de vista nos dejan entrever a qué adormecimiento espiritual puede dejarse llevar la felicidad, a qué tempestades de angustia, a qué locuras de pánico, cuando se siente amenazada. Aislada, la felicidad parece irremediablemente presa entre el egoísmo individual y el mecanismo colectivo: la paz a cualquier precio, o la felicidad estatalizada, o una y otra cosa colaboran para remplazar la libertad por la seguridad, para poner la humanidad en retirada; peor aún, para trazarle el camino más común de la traición.

2. La ciencia. La ciencia ha sido, con la felicidad, el segundo ideal de los dos últimos siglos. Se puede pensar que al considerar el universo y el hombre desde el único punto de vista de la determinación objetiva, la ciencia es un disolvente de las realidades personales. Efectivamente, no las capta en absoluto, pero solo las amenaza si, saliendo de su papel, pretende negarlas. La resistencia a esta tentación, al liberarse de mitos, prejuicios y certezas instintivas constituye un paso previo sin duda, pero importante, de la ascésis personal. Por lo demás, si bien el movimiento de objetivación constituye un momento importante del movimiento total de la existencia, no hay reflexión válida que no conceda el lugar que le corresponde a la reflexión científica. Una de las debilidades del existencialismo es justamente desarrollar sus análisis como si la ciencia no existiera.

3. La verdad. Esbozo de una teoría personalista del conocimiento. Algunos racionalismos se forjan la ficción incoherente de un mundo que —naturaleza o idea— no sería mundo *ante* nadie, de un puro espectáculo sin espectador, de una verdad que no sería verdad *para* nadie, sin referencia a una libertad que requiere y que en él se da. Ante esta Razón impersonal la persona se reduce a un punto de vista limitado, destinado a desaparecer (Spinoza, Lagneau, Brunschvicg). Estas filosofías son emocionantes y fecundas por su pasión de universidad y por la ascesis que definen contra las astucias del egoísmo vital. Pero la universalidad que persiguen no es la universalidad de un mundo de personas. Conducen a dos fatalidades igualmente mortales. O bien eliminan radicalmente al espectador como existente personal y libre, al mantener la fuerza de la idea: la ideología se vuelve entonces para la persona una potencia extrínseca, y a menudo un medio de gobernar los espíritus. O bien solo dejan subsistir un espectador "objetivo", es decir, indeterminado, que explica todo, comprende todo, admite todo. Es ésta la debilidad interna del pensamiento liberal. El pensamiento fabricador solo opone una insuficiente densidad de ser a esta caducidad.

¿Diremos por ello que la objetividad carece de valor? Es la posición final de Nietzsche, y tras ella la de todas las filosofías (y las prácticas) de la violencia irracional. Éstas bastarían, si fuese necesario, para devolvernos el gusto por la razón y sus disciplinas. Pero no se trata en modo alguno de destronarla para entronizar el instinto, sino de tomar conciencia de la situación global del ser cognoscente.

Fuera del sector preciso de la determinación científica ("la ciencia", en su vida concreta, compromete ya más), el espíritu cognoscente no es un espejo neutro, o una fábrica de conceptos en estado de secesión en el seno de la personalidad total; es un existente indisolublemente ligado a un cuerpo y a una historia, llamado por un destino, comprometido en una situación precisa por todos sus actos, inclusive los actos de conocimiento, que se renueva con cada uno de ellos y los nutre con su renovación. Porque el hombre *está* siempre comprometido, y el compromiso del sujeto cognoscente, lejos de ser un obstáculo, es un medio indispensable del conocimiento verdadero. No hay, para las personas, impresión automática o autoritaria de la verdad. Ésta solo se hace aceptar si se propone con discreción, y solo se da a quien se ofrece a ella

en cuerpo y alma. La inteligencia que se quiere reducir al formalismo lógico se aniquila. Así, en un universo de personas, la verdad siempre es apropiada. Por esto no requiere meramente una técnica, sino una *conversión*, condición previa de la iluminación (mito de la caverna en Platón, noción de *metanoia* en la filosofía cristiana, de arrancamiento o de salto en los existencialistas).

No por esto la verdad es subjetiva. La pendiente resbaladiza del pensamiento existencialista consiste en preferir al valor objetivo de la verdad la intensidad apasionada del sujeto cognoscente. Desde este momento queda abierto el camino al primado subjetivo del temperamento, del fervor o de la voluntad de poder; Nietzsche lo siguió, y otros después de él. La trascendencia de los valores, las necesidades de la comunicación y la continuidad temporal de la persona implican, lo hemos visto, una perspectiva de objetividad. Lo impersonal, tomado a este nivel, es a menudo una aproximación, una primera elaboración de lo suprapersonal desde este ángulo; un personalismo completo debe estar pronto, contra una sutilización excesiva de la subjetividad, a escribir un elogio de lo impersonal. La *mediación* es nuestra servidumbre, pero también nuestra saludable disciplina.

Toda una lógica puede edificarse en esta perspectiva [2]. Las lógicas clásicas son lógicas de lo impersonal; allí el juicio aglutina generalidades (Pedro es bueno, prudente, activo, etc.). Encierra al individuo en sus círculos, incapaz de expresar la comunicación ("Pedro es Juana"). De tal modo, disuelve u objetiva al sujeto. Una lógica personalista no puede ser tampoco una lógica de la pura identidad; la superación introduce en el sujeto la negación y el desgarramiento, la ambivalencia o la tensión de los contrarios. Éstos están dirigidos, es verdad, por el piloto interior que mantiene sus fidelidades a través de las noches del espíritu. Pero no pueden estarlo sin ruptura, según la lógica feliz de la implicación o de la síntesis dialéctica: a fases de negación o de suspensión de sí, que deberán evitar bloquearse en la ironía estéril, sucederán fases de comprensión, de compromiso, de confianza ontológica; la riqueza de su botín encierra el peligro, a la vez, de abrumar al espíritu con la indecisión; éste debe entonces cortar, echar, rechazar. Y así indefinidamente.

Tres peligros amenazan a esta dialéctica: fijarse en un mecanismo automático, objetivado y objetivante, que mate el principio creador de la persona; detenerse en el momento de la alternativa, de la indecisión; o encastillarse en el eclecticismo. Confundirla *a priori* con estas caricaturas es una crítica de mala fe, pero siempre es oportuno ponerla en guardia contra ellas. Los que creen que lo macizo de la afirmación inmediata, de la pasión subjetiva o de la consigna exterior, da más fuerza a los individuos y a los partidos que éstos toman, se engañan sobre la estructura misma del universo humano.

4. Los valores morales. Líneas de una ética personalista. Libertad y valor: el universo personal define al universo moral y coincide con él. No es la inmoralidad lo que de él se excluye, pues falta y pecado son efecto y condición de la libertad, sino el estado de premoralidad: el abandono al automatismo impersonal del instinto o del hábito, a la dispersión, al egocentrismo, a la indiferencia y a la ceguera morales. Entre ambos, la moralidad burlada busca en la observancia exterior un compromiso entre las exigencias de valor y las fuerzas premorales, o máscaras para la inmoralidad.

El mal moral comienza con estas imposturas. El conocimiento objetivo de lo bueno y de lo malo no puede bastar para disipar la perversión profunda de la libertad, así como tampoco basta una simple técnica de higiene y de bien vivir. Se necesita aquí una conversión. Pero ésta requiere una maniobra leve como la libertad. La obsesión moral instala en la virtud el espíritu de propiedad, y más a menudo bloquea lo que abre los caminos de la moralidad. Cuanto más desorbitado del yo esté el cuidado moral mejor será la partida. El sentimiento de la impureza, de la mancha personal es valedero, pero está aún demasiado próximo al cuidado egocéntrico de la integridad, se pierde en el sueño o tropieza en el escrúpulo. Es mejor un encuentro, y mejor aún la viva y perturbadora herida del mal hecho a otro. Solo el sufrimiento madura bien

[2] Se encuentra un esbozo de ella en NÉDONCELLE, *La personne humaine et la nature* (P. U. F.); en E. MOUNIER, *Traité du caractère*, 684 s., y en la obra de M. BLONDEL.

el "cogito" moral. El alma habituada —al mal o al bien— surge, por la herida sufrida por su debilidad, del círculo mágico que la contenía.

Desde este momento el combate moral se prosigue en dos direcciones. Necesita mantener la insatisfacción y el drama de la libertad. El fin de la inquietud es el fin de la moralidad y de la vida personal: la libertad es sustituida por un legalismo que prolonga las presiones sociales y las intimidades infantiles, elimina la invención moral y socializa el criterio moral al clasificar a buenos y malos según la observancia formal. El legalismo, sin embargo, no condena la ley, que sigue siendo necesaria a una libertad incorporada y socializada.

Mediadora entre la práctica y la invención, entre la interioridad absoluta de la elección moral y la comunicación en la generalidad de la idea moral, la ley, piloteada por la libertad, es instrumento de nuestra liberación continua y de nuestra integración progresiva en un universo de personas morales. La tensión entre la ética de la ley y la ética del amor sitúa el vasto campo de la moralidad personal entre la trivialidad de la regla y la paradoja de la excepción, entre la transfiguración paciente de lo cotidiano y los locos arranques de la libertad exasperada [3].

5. El arte. Esbozo de una estética personalista. El exceso de la vida de trabajo nos oculta aún que la vida con poesía es un aspecto central de la vida personal y debería formar parte de nuestro pan cotidiano. Trascendente, "sublime" en sentido propio, no se reduce a la gula de la sensación, ni a la ebriedad de la vida; pero, incorporada como lo está, no se reduce tampoco a la pura contemplación de la idea, o a la potencia constructiva del espíritu. Es, a todo lo largo de la existencia, la expresión sensible de su íntima gratuidad; se complace en desconcertar las visiones habituales, en arrojar sobre el objeto un rayo de luz divina, en introducir en las regiones sublimes la conmovedora presencia de una percepción familiar. Como la ciencia de las ondas, nos acerca a lo que nuestros sentidos y nuestros pensamientos no captan directamente, tiende a volvernos presentes lo infernal y lo sobrehumano. En esto se mide la lacerante estrechez de tantos debates sobre el realismo. Es verdad que muchos disimulan con juegos abstractos su fracaso en el plano de lo humano, así como otros, con menos exigencias, lo olvidan en la sutileza, en la gracia o el gusto de la novedad. Es verdad también que esta dislocación de la forma y de la figura a la que asistimos hoy es, desde ciertos aspectos, un signo de nihilismo profundo de la época. Pero aun así constituye un signo menos grave, y a veces más rico en promesas, que la sumisión vulgar a la visión acostumbrada y utilitaria. Realismo; pero ¿qué es la realidad? ¿El mundo objetivo de la percepción inmediata? Hoy se ha demostrado que este mundo está, aun en sus profundidades, cargado de construcciones del espíritu y de la vida social. Cierta supuesta "realidad", complaciente y vulgarizada, es un compromiso, generalmente bajo, destinado más a tranquilizarnos acerca de la realidad que a revelárnosla. El arte es precisamente una protesta contra su mentira, en nombre de la realidad total divisada en sus experiencias marginales.

Es cierto que por esta vía se plantea un problema dramático de comunicación. Un arte confinado, sometido a una clientela sofisticada, se pierde en la complicación, el enigma o el cálculo. El arte busca seres y formas que son seres reales. Pero "realista" por naturaleza, es también por naturaleza "abstracto", si es verdad que la trascendencia sólo se comunica por signos indirectos. Y en esta traducción sobrehumana no puede eludir la oscuridad y la soledad. Son los físicos más abstractos, y no los artesanos, quienes van a trastornar nuestra vida cotidiana. No nos extrañe que no sean los artistas menos conocidos quie-

[3] La obra de BERDIAEFF y *Le devoir*, de LE SENNE, son los escritos contemporáneos que mejor permiten reflexionar sobre estas cuestiones.

nes mañana, a través de sus rodeos, encuentren los caminos de un gran arte popular [4].

6. La comunidad de destinos. La historia. La historia humana, o más concretamente el destino común de la humanidad, ¿constituye un valor para un mundo de personas? Si las personas no son sino libertades que surgen, y rigurosamente solitarias, no hay entre ellas ni siquiera *una* historia: cada cual es una historia distinta e incomunicable. Hay *una* historia porque hay *una* humanidad.

Pero si el sentido de esta historia está escrito de antemano, no hay más libertad. Y si no lo está, ¿cómo leerlo con eficacia, cuando el más informado de nosotros, aunque se apoye en la experiencia de una comunidad más vasta, no conoce sino superficialmente, y con una deformación de perspectiva, un estrecho sector de ella? Lo peor, entonces, es cubrir la historia con una estructura ya armada; en este caso se torna objeto, no puede ser ya valor; siendo fatal, no puede ser elegida ni amada. Hay, en los partidos más diversos, una manera de presentar "el sentido de la historia" o el "designio providencial" que vuelve inhallable la libertad del hombre bajo la dialéctica colectiva. Es una perspectiva inaceptable en un universo de personas. La historia no puede ser sino una creación en común de hombres libres, y la libertad debe hacerse cargo de sus estructuras o de sus condicionamientos. No lo hace instantáneamente, y este margen entre la historia cumplida y la historia asumida es el del determinismo histórico. Pero esta reasunción es la obra humana por excelencia. Se realiza en una experiencia lo bastante conjetural para que nadie, en nombre de la Historia, implante la dictadura de una hipótesis premonitoria. En estas condiciones, el destino común de la humanidad es, efectivamente, para un colegio de personas, uno de sus más altos valores. Con el despertar de los continentes y después de los desgarramientos sufridos en dos guerras mundiales, este valor comienza a tomar cuerpo de un modo inusitado.

7. Los valores religiosos. Personalismo y cristianismo. Un personalista cristiano no tiene nada más que decir que cualquier otro cristiano sobre el cristianismo mismo. En cuanto a la relación de fe, subrayará sólo su estructura personal, la confianza o intimidad suprema y oscura de la persona con una Persona trascendente, y la incompetencia, a su respecto, de toda demostración o regulación que fuera puramente objetiva [5]. Pero el cristianismo es también religión, la religión de una trascendencia que se encarna en un universo de personas incorporado e histórico. Un amplio sector de su vida concreta está, pues, sometido a condiciones de especie, de lugar y de tiempo; allí expresa con figuras caducas, y a veces en compromisos sospechosos, su inspiración creadora. Hay que reanudar incesantemente un trabajo de discernimiento entre esta inspiración trascendente y las amalgamas que forma con el ambiente histórico. Nacidas en el tiempo, desaparecen con él (por ejemplo, la cristiandad medieval, la unión trono-altar). Un cristiano sensible a la importancia central de la Encarnación en su religión no despreciará estas realizaciones históricas a causa de sus impurezas, pero estará atento a las desviaciones visibles o secretas que introducen en los valores cristianos, y velará, en lugar de cristalizar lo eterno en formas caducas, para prepararle continuamente caminos en cada paisaje histórico nuevo [6]. Finalmente, el personalismo cristiano subrayará, contra el individualismo religioso, el carácter comunitario, demasiado descuidado desde hace dos siglos, de la fe y de la vida cristiana; al volver a encontrar en perspectivas nuevas el equilibrio de la subjetividad y de la objetividad, desconfiará del subjetivismo religioso,

[4] *Esprit*, febrero de 1947, "Le réel n'est à personne".

[5] Sobre esta descripción personalista de la fe ver J. Mouroux, *Je crois en toi. Structure personnelle de la foi* (Ed. Revue des Jeunes, 1949).

[6] Ver el estudio "Personnalisme et christianisme", *Esprit*, 1940, reaparecido en *Liberté sous conditions.*

así como de toda objetivación reductora del acto libre que está en el corazón de cada paso auténticamente religioso.

Fracaso en el valor. El sufrimiento. El mal. La nada. El movimiento de negación de los valores no es menos violento que la pasión de sus defensores.

Aun antes de ser discutido, el impulso hacia el valor revela una suerte de debilidad interna. La felicidad cesa; el conocimiento no llega a la inteligibilidad radical que persigue; el arte, a hacer presente plenamente y a todos el milagro del mundo; las morales, a desprenderse del formalismo y a desenlodar el corazón humano; la historia, a eliminar la violencia; la religión, a mantenerse en su espíritu puro. El fracaso surge por doquier sobre las altas obras humanas. La muerte corta su carrera. Los valores se desgarran entre sí y no logran formar una totalidad armoniosa. Se podría decir de la vida valorizada lo que Paul Ricœur [7] dice de la filosofía de Gabriel Marcel, que oscila entre un *nivel lírico* donde el valor se entrega bajo su aspecto triunfante y promete la reconciliación progresiva, y un *nivel dramático* donde se impone la permanencia del fracaso. La alegría es inseparable de la vida valorizada, pero no lo es menos el sufrimiento, y este sufrimiento, lejos de disminuir con el progreso de la vida organizada, se sensibiliza y se desarrolla a medida que la persona se enriquece de existencia.

Más aún, el sufrimiento es frecuentemente rescatado por las fuentes de humanidad que desarrolla. Pero, ¿quién negará el carácter absoluto de ciertas formas del mal? Se puede tratar de reabsorberlo en un orden impersonal cuya condición sería (Leibniz, Malebranche), pero esta orquestación escamotea la experiencia personal del sufrimiento, su mordedura tan íntima como la del amor, su peso escandaloso, su singular poder de atracción, igual al de los más altos valores. Si se hace de él una fatalidad, ¿dónde está la libertad? De hecho, el mal comienza con la persona; por debajo de ella, no puede haber sino desorden. Solo toma consistencia en una conciencia, o en una conspiración de conciencias. (Para el buen cristiano es inclusive una Persona, como el Bien.) El mal sella la libertad: solo hay verdadera elección ante el valor si la libertad puede elegir el no-valor. Sin embargo, desde el momento en que el mal aparece, disloca el universo personal, corroe y burla a la persona. Nos recuerda que si bien ella aspira a la plenitud, no *es*, en la condición del hombre, la plenitud del ser. Surgida de la nada, nuestra libertad es brote de nada al mismo tiempo que brote de existencia. Circunstancias extremas (piénsese en las revelaciones del universo concentracionario) y experiencias-límite como las de los místicos, que padecen hasta la desesperación el sabor de la nada por los caminos del Absoluto, nos recuerdan esta condición íntima.

¿Es el ser, es la nada, es el mal, es el bien el que finalmente ha de dominar? Una suerte de confianza gozosa unida a una expansión de la experiencia personal inclina a la respuesta optimista. Pero ni la experiencia ni la razón pueden decidir. Los que lo hacen, cristianos o no, solo lo hacen guiados por una fe que desborda toda experiencia [8].

[7] *Gabriel Marcel et K. Jaspers* (Édition du Temps présent).

[8] Por ejemplo, en Jaspers. Por el lado cristiano, remitimos para este aspecto del problema a *La Petite Peur du XXe siècle* (Ed. du Seuil) y a M. DUBARLE, *Optimisme ou pessimisme* (Ed. Revue des Jeunes).

CAPÍTULO VII

EL COMPROMISO

Que la existencia es acción, y la existencia más perfecta acción más perfecta, pero acción de todos modos, es una de las intuiciones maestras del pensamiento contemporáneo. Si repugna a algunos introducir la acción en el pensamiento y en la más alta vida espiritual, es porque se forjan de ella implícitamente una noción estrecha, al reducirla al impulso vital, a la utilidad o al devenir. Pero es necesario entenderla en su sentido más vasto. Por el lado del hombre, designará la experiencia espiritual integral; por el lado del ser, su fecundidad íntima. Se puede decir entonces: lo que no obra no es. El *logos* es verdad; desde el cristianismo es también camino y vida. Debemos a Maurice Blondel el haber afirmado ampliamente estas ideas.

Una teoría de la acción no es, pues, un apéndice del personalismo; ocupa en él un lugar central.

Los extravíos de la acción. La acción supone la libertad. Una doctrina materialista o determinista, explícita o implícitamente, no puede sin abuso apelar a la acción, y a una acción orientada. Si todo lo que se produce en el mundo está de antemano regulado por procesos ineluctables, ¿qué nos queda sino esperarlos y ajustar a ellos nuestros sentimientos para evitar el sufrimiento, como proponían los estoicos o Spinoza? El marxismo ha comprendido este peligro, que lleva en sí por su materialismo ambiguo, y debe congregar constantemente contra él los recursos de la *praxis*. Una concepción prácticamente fatalista del "sentido de la historia" o del progreso lleva a justificar el conformismo al uso. Todos los partidos sufren hoy por su incertidumbre sobre estas relaciones entre la "objetividad" y la responsabilidad personal; en otros términos, entre la estrategia y el militante. Muchos creen más o menos en fatalidades que solo piensan en arreglar día a día, hasta el momento de la catástrofe, brindándose el consuelo de pensar que su posición centrista es una oposición central; o bien simulan conocer estas fatalidades aplicándoles vastos sistemas ideológicos, y cuando la realidad se rehúsa, los imponen por la policía. Ante estas dimisiones, urge restituir el sentido de la persona responsable, y del poder desmesurado que conserva cuando tiene fe en sí.

Es necesario recordar aún que la persona no está aislada. El esfuerzo hacia la verdad y la justicia es un esfuerzo colectivo. No decimos que un millón de conciencias aporten necesariamente más conciencia que una conciencia severa. El número, antes de la organización, desarrolla ante todo facilidad, confusión, soñolencia, pasión. La organización no hace a menudo, en su primera etapa, sino endurecer las fuerzas de masa así suscitadas. Solo con la personalización adquiere el número su sentido humano, asegura la cooperación de las libertades y de los dones, domina los delirios y los engaños que lleva al individuo la separación. Buscar una "técnica de los medios espirituales [1]" no debe desligarnos de las condiciones de la acción, ni re-

[1] Ver, con este título, el estudio aparecido en *Esprit*, de noviembre de 1934 a febrero de 1935, y el artículo de André Rivier en el número de octubre de 1938.

plegarnos en la purificación interior y la expresión moral. No hay acción válida sino allí donde cada conciencia particular, aunque sea en el retiro, madura a través de la conciencia total y del drama total de su época.

Del hecho de que no haya ningún modo de dar un sentido, por abierto que sea, a la naturaleza humana, de que el universo no tenga ningún valor que proponerme, surge una conclusión para la acción: haced cualquier cosa, con tal que vuestra acción sea intensa y atenta al fortalecimiento de lo que dura y se hunde. Algunos pueden elegir entonces *darse* valores. Pero los eligen con plena arbitrariedad, y su fidelidad, enteramente voluntaria, resulta precaria.

Otros, o bien concluirán rechazando la acción, ya que nada ofrece, en un mundo absurdo, una razón suficiente a tal acción antes que a tal otra. Un diletantismo artístico, un anarquismo irónico, un gusto maníaco por los sin partido, los abstencionistas, los disconformes, los libertarios, reinan en estos parajes. Por lo general, solo acaban en reuniones de separatistas, corazones altaneros, espíritus enredadores, maquinadores sutiles y cerebros secos, confusamente mezclados. Se distinguen por una repugnancia visceral al compromiso y una impotencia para realizar que traicionan el agotamiento de las fuentes tras una elocuencia a veces coloreada de sentimientos.

O bien, en el extravío de una acción liberada de toda regla y ansiosos de vida intensa, serán conducidos a una especie de delirio de acción: agitación inquieta y mediocre en las naturalezas pobres; exaltación por la exaltación y el poder en las más fuertes. De Ernst von Salomon a Malraux, de Lawrence a Drieu y a Junger, esta senda es rica en grandes figuras. Pero cuando nada trace allí fronteras entre lo humano y lo inhumano, ¿quién los guardará de lo inhumano? ¿Y de escapar a la inhumanidad por el terror [2]?

[2] Para estas cuestiones ver BERTRAND D'ASTORG: *Introduction au monde de la terreur* (Ed. du Seuil), e *Introduction aux existentialismes*, cap. VI.

Las cuatro dimensiones de la acción. ¿Qué exigimos nosotros de la acción? Que modifique la realidad exterior, que nos forme, que nos acerque a los hombres, o que enriquezca nuestro universo de valores. Para ser exactos, exigimos de toda acción que responda más o menos a estos cuatro requerimientos, pues el hombre íntegro se inclina en nosotros para beber de cada uno de nuestros actos. Hay, sin embargo, tipos de acción en que interviene uno de esos requerimientos de manera dominante, concurriendo los otros sólo como acompañantes. Volveremos a encontrar aquí una distinción clásica.

1. En el *hacer* (ποιεῖν) la acción tiene por fin principal dominar y organizar una materia exterior. La llamaremos aquí *económica:* acción del hombre sobre las cosas, acción del hombre sobre el hombre en el plano de las fuerzas naturales o productivas, en todas partes, aunque sea en materia de cultura o de religión, donde el hombre desmonta, aclara y dispone determinismos. Es la esfera de la ciencia aplicada a los asuntos humanos, de la *industria* en el sentido más amplio de la palabra. Tiene su fin y su medida propia en la *eficacia.* Pero el hombre no se satisface con fabricar y organizar, si no encuentra en estas operaciones su dignidad, la fraternidad de sus compañeros de tarea, y cierta elevación por encima de la utilidad; ni siquiera fabrica bien sino en estas condiciones, como lo demuestra la psicotecnia. El economista que las ignora anuncia al tecnócrata que trata las relaciones humanas como si solo fueran leyes objetivas referentes a cosas. La economía no puede resolver definitivamente estos problemas sino en las perspectivas de lo *político,* que la articula con la ética. Si el economista duda en aceptar esta unión es porque con el nombre de política se introduce demasiado a menudo, en el rigor de sus problemas, el sentimiento, la opinión, la intriga o el *a priori* ideológico, en tanto que el político debe anudar el rigor de la ética sobre el rigor de la técnica. Es justamente a su nivel donde debe personalizarse lo económico e institucionalizarse lo personal.

Por esto, el apoliticismo que escapa a esta zona vital de la acción por debajo, hacia la pura técnica, o por encima, hacia la pura meditación o la sola formación interior, es en la mayoría de los casos una deserción espiritual.

2. Desde el ángulo del *obrar* (πράττειη) la acción ya no apunta principalmente a edificar una obra exterior, sino a formar al agente, su habilidad, sus virtudes, su unidad personal. Esta zona de la *acción ética* tiene su fin y su medida en la *autenticidad*, nota fuertemente acentuada por los pensadores existencialistas: importa menos aquí lo que hace el agente, que cómo lo hace y aquello en que se convierte al hacerlo. La elección ética no carece, sin embargo, de efecto sobre el orden económico. Los griegos no desarrollaron una civilización técnica, de la cual sus primeros ingenieros mostraron ser muy capaces, porque aspiraban a una especie de prudencia medida y contemplativa que gustaba poco del poder y desdeñaba la materia. Los alrededores de un mundo individualista no se parecen a una aldea cristiana, ni a una ciudad colectivista, aunque estén construidos en el mismo emplazamiento. Y se ha podido mostrar que las religiones dan forma a los paisajes y a las casas tanto, si no más, que las condiciones materiales.

Estas nociones aclaran el problema, a menudo tan mal planteado, del fin y los medios. Si le fuera posible al hombre obrar con un registro de medios puramente técnicos, el medio estaría tan estrechamente ajustado al fin que no habría ninguna divergencia posible entre ellos. En este registro domina la eficacia; todo medio que logra éxito es bueno, y bueno porque logra éxito. La eficacia regula el aspecto técnico de los problemas, y sus exigencias deben ser recordadas a los nostálgicos del fracaso, a los espíritus enredadores que, so pretexto de moralizar la acción, la anegan de intenciones vagas. Pero una relación de personas jamás se establece en un plano puramente técnico. El hombre, una vez presente, contamina el mundo entero. Actúa hasta por la cualidad de su presencia. Aun los medios materiales se vuelven por ella medios humanos, que viven en los hombres, modificados por ellos y modificándolos, e integrando esta alteración en el proceso total. Si envilecen al agente, comprometen con alcance más o menos largo el resultado. Por esto, la ética de una revolución o de un régimen es, desde el punto de vista mismo de sus resultados, tan importante como los cálculos de fuerzas.

Debemos temer la esperanza sansimoniana y tecnocrática de remplazar el gobierno de las relaciones humanas por la administración de cosas. Pronto el hombre sería tratado como cosa en un mundo tal, si fuera viable. Técnica y ética son los dos polos de la inseparable cooperación de la *presencia* y de la *operación* en un ser que no hace sino en proporción a lo que es, y que no es sino haciendo.

3. Θεωρεῖν decían los griegos para designar esa parte de nuestra actividad que explora los valores y se enriquece con ellos extendiendo su reino sobre la humanidad. Si se conserva la traducción clásica de *acción contemplativa*, hay que precisar en seguida que esta contemplación no es, para nosotros, mera cuestión de inteligencia, sino que atañe al hombre entero, no es evasión de la actividad común hacia una actividad escogida y separada, sino aspiración a un reino de valores que invada y envuelva toda la actividad humana. Su fin es *perfección y universalidad*, pero a través de la obra finita y de la acción singular.

La actividad contemplativa es desinteresada en tanto no apunta *directamente* a la organización de las relaciones exteriores entre las cosas y entre los hombres. No lo es, en cuanto permanece indiferente a estas relaciones, sin desplegar acción sobre ellas y sin sufrir acción por parte de éstas. Como toda actividad humana, recibe su primera trama de los condicionamientos naturales: la investigación monástica es feudal con los benedictinos, colegial con los dominicos, miliciana con los jesuitas, porque así lo han querido los tiempos. Pero obra a su vez sobre todo el campo de la práctica, de dos maneras.

Al principio de un modo indirecto, como distraídamente y por superabundancia. Son las más altas especulaciones matemáticas, las menos utilitarias, las que han llevado a las aplicaciones más fecundas al mismo tiempo que más imprevistas (de los cálculos astronómicos a la navegación, de los debates sobre la estructura del átomo a la energía atómica, etc.). Dos siglos de disputas teológicas para asegurar la Encarnación del Cristo en su plenitud han hecho, de las civilizaciones cristianas, las únicas civilizaciones activistas e industriosas. Podemos hablar aquí de *inducción contemplativa.* Esta experiencia debe guardarnos de declarar inútil *a priori* una actividad cuya utilización próxima no vemos.

El contemplativo, aun conservando como principal inquietud la exploración y el perfeccionamiento de los valores, puede también apuntar directamente a la conmoción de la práctica. Diremos entonces que su acción es de tipo *profético.* La acción profética asegura la unión entre el contemplativo y la práctica (ética + economía), así como la acción política entre lo ético y lo económico. Por ejemplo, afirmará lo absoluto en su rigor tajante, por la palabra, el escrito o el gesto, cuando su sentido se haya embotado por los compromisos: son las *Provinciales* o el *Yo acuso,* es la obediencia de Abraham, la protesta del objetador de conciencia, las huelgas de hambre de Gandhi. Se podría aún hablar de *instituciones proféticas;* éstas tienen sentido como testigos de un mundo por venir, y lo pierden si se presentan como las células de una organización que surgiría de ellas por yuxtaposición (falansterios, comunidades Boismondeau, etc.). El gesto profético puede ser "desesperado" (en el plano técnico), estar seguro del fracaso inmediato, obediante tan solo al impulso irresistible de levantar un testimonio absoluto y absolutamente desinteresado. Pero creer que es siempre desesperado y no apunta sino a una suerte de afirmación vana significa confundir la especie con el género. Hacer del malogro y de la ineficacia virtudes, sustituir a la modestia rigurosa de las responsabilidades por no sé qué turbia aspiración al martirio, sella más a menudo la desvitalización que la espiritualidad. El gesto profético puede estar acompañado de la voluntad consciente de hacer presión sobre una situación, aunque por medios que provienen de la fe en la eficacia trascendente de lo absoluto más que de la puesta en juego de la eficacia técnica. A veces aun el profeta atraviesa todo el espesor de la acción, y de testigo que era se vuelve técnico: Juana de Arco comenzó por dar testimonio de sus voces, luego se hizo generala de ejército. Sin embargo, si bien el profeta no desprecia la eficacia (difiriendo en esto del emigrado espiritual), tampoco *calcula* la eficacia como el político; lanza delante de sí la fuerza invencible de su fe, seguro de que si no alcanza alguna meta inmediata logrará al menos mantener la fuerza viva del hombre en el único nivel en que se abren siempre las brechas de la historia.

4. No necesitamos volver sobre la dimensión colectiva de la acción. Comunidad de trabajo, comunidad de destino o comunión espiritual son indispensables para su humanización integral. El fascismo y el comunismo deben gran parte de su atractivo al hecho de haberlas ofrecido más o menos mezcladas a quienes no las encontraban ya en el ambiente de su vida o de su país. No es con los clamores de los solitarios sin esperanza como se despertará hoy una acción agotada de desesperación.

Polo político y polo profético. Teoría del compromiso. Ésta es la extensión total de la acción. No basta, se ve, afirmar de modo general la solidaridad entre la teoría y la práctica. Es necesario trazar la geografía completa de la acción a fin de saber todo lo que debe ser unido y cómo. Ninguna acción es sana y viable si descuida por completo o, peor aún, si rechaza la preocupación por la eficacia o el aporte de la vida espiritual. Es verdad que la incapacidad de cada hombre para realizar plenamente todo el hombre especializa la acción. El técnico, el político, el moralista, el

profeta, el contemplativo se irritan a menudo el uno con el otro. No se puede ser todo a la vez, pero la acción en el sentido corriente del término, la acción que tiene gravitación sobre la vida pública, no podría, sin desequilibrarse, darse una base más estrecha que el campo que va del *polo político* al *polo profético*. El hombre de acción cabal es el que lleva en sí esta doble polaridad, y navega de un polo al otro, combatiendo alternativamente para asegurar la autonomía y regular la fuerza de cada uno, y para encontrar comunicaciones entre ellos. Por lo común, el temperamento político que vive en el arreglo y el compromiso, y el temperamento profético que vive en la meditación y la audacia, no coexisten en el mismo hombre. Es indispensable a las acciones concertadas producir las dos especies de hombres y articularlos unos con otros. Si no el profeta aislado cae en la imprecación o el táctico se hunde en las maniobras. Precisemos estas dos necesidades.

Una filosofía para la cual existen valores absolutos siente la tentación de esperar, para actuar, causas perfectas y medios irreprochables. Esto equivale a renunciar a actuar. Lo Absoluto no es de este mundo y no es conmensurable con este mundo. Nosotros solo nos empeñamos en combates discutibles sobre causas imperfectas [3]. Por lo mismo, rehusar el compromiso es rehusar la condición humana. Se aspira a la pureza, pero demasiado a menudo se llama pureza a la exposición de la idea general, del principio abstracto, de la situación soñada, de los buenos sentimientos, tal como lo traduce el gusto intemperante por las mayúsculas, que es lo contrario mismo de un heroísmo personal. Este inquieto cuidado por la pureza suele expresar también un narcisismo superior, una preocupación egocéntrica por la integridad personal, separada del drama colectivo. Más trivialmente, le ocurre cubrir con un manto real la impotencia, la pusilanimidad, hasta la puerilidad [4]. El sentido de lo absoluto se consuma aquí en una cristalización psicológica ambigua. Nosotros no solo no conocemos jamás situaciones ideales, sino por lo común ni siquiera elegimos las situaciones iniciales en que nuestra acción se ve solicitada. Nos atacan de modo distinto de lo previsto por nuestros esquemas, y repentinamente. Debemos responder de improviso, apostando e inventando, allí donde nuestra pereza se aprestaba a "aplicar". Se habla siempre de *comprometerse*, como si dependiera de nosotros; pero nosotros *estamos comprometidos*, embarcados, preocupados. Por esto la abstención es ilusoria. El escepticismo es aún una filosofía: la no intervención, entre 1936 y 1939, engendró la guerra de Hitler, y quien "no hace política" hace pasivamente la política del poder establecido.

No obstante, si bien el compromiso es consentir en el desvío, en la impureza ("ensuciarse las manos"), y al último extremo, no puede consagrar la abdicación de la persona y de los valores a que ésta sirve. Su fuerza creadora nace de la tensión fecunda que suscita entre la imperfección de la causa y su fidelidad absoluta a los valores correspondientes. La conciencia inquieta y a menudo desgarrada que con él tomamos de las impurezas de nuestra causa nos mantiene lejos del fanatismo, en estado de vigilancia crítica. Al sacrificar a los requerimientos de lo real las vías y las armonías imaginadas por nosotros, ganamos una suerte de virilidad, la que se desarrolla al sacudirnos las ingenuidades y las ilusiones, en un esfuerzo continuo de fidelidad por caminos desconcertantes. El riesgo que asumimos en la oscuridad parcial de

[3] Sobre estos temas ver *Esprit*, número especial, "Notre action", octubre de 1938, en especial P. L. LANDSBERG, "Le sens de l'action" (en ese número) y "Réflexions sur l'engagement personnel", *Esprit*, noviembre de 1937. Este tema del compromiso, que por otra parte remonta a Scheler y a Jaspers, ha sido difundido en Francia por *Esprit* con anterioridad a 1939 antes de ser retomado por el existencialismo en 1945, y explotado luego hasta el abuso. Cf. también *Introduction aux existentialismes*, cap. IV.

[4] Ver sobre este tema, *Qu'est-ce que le personnalisme?*, Ed. du Seuil, cap. I.

nuestras elecciones nos coloca en un estado de desposesión, de inseguridad y de osadía que es el panorama de las grandes acciones.

Una vez experimentada esta estructura trágica de la acción, ya no es posible seguir confundiendo *compromiso* y *alistamiento*. Aprendemos que el campo de batalla del bien y el del mal raramente se oponen en blanco y negro, que la causa de la verdad no se distingue a veces de la causa del error sino por el espesor de un cabello. No nos hace temblar conocer y combatir abiertamente las debilidades de nuestra causa; sabemos de la relatividad de toda acción, del peligro permanente del ofuscamiento colectivo, de la amenaza de los aparatos y de los dogmatismos; nos negamos a sustituir el diletantismo de la abstención por el diletantismo de la adhesión, y a tomar por un acto viril estos naufragios desesperados en un conformismo que es lo contrario de un acto adulto, un suicidio pueril para dar término a una versatilidad infantil. Pero sabemos también que la acción es medio de conocimiento, y que la verdad se da a quien la ha reconocido y ejercido, aunque sea en el espesor de un cabello.

La acción así situada no resulta fácil. Los fanáticos le reprochan el ser vacilante porque se niega a divinizar lo relativo y honra la vigilancia. Los políticos le reprochan el ser intratable porque no olvida sus referencias absolutas. Lo valiente es aceptar esta condición incómoda y no renunciar a ella por las blandas praderas del eclecticismo, del idealismo y del oportunismo. Una acción no mutilada es siempre dialéctica. A menudo le es necesario sostener, en la oscuridad y la duda, las dos puntas de una cadena que no puede soldar, o, empleando una imagen más activa, las dos palancas de un mecanismo que no puede aún unificar. Adelantará, uno tras el otro, el ensayo táctico, el testimonio profético, el compromiso, el desligamiento, la mediación, la ruptura, no en una alternancia arbitraria en la que cada movimiento anule al precedente, sino como el obrero prueba una máquina trabada, aprovechando cada conexión que se logra y avanzando progresivamente hacia el embrague.

La educación que se imparte hoy prepara del peor modo posible para este cultivo de la acción. La Universidad imparte un saber formalista que impele al dogmatismo ideológico o por reacción a la ironía estéril. Los educadores espirituales llevan demasiado a menudo la formación moral hacia el escrúpulo y el caso de conciencia, en lugar de conducirla al culto de la decisión. Es necesario modificar todo este panorama si no se quiere ver más en el plano de la acción a los intelectuales dar el ejemplo de la ofuscación, y a los escrupulosos el de la cobardía.

EL PERSONALISMO Y LA REVOLUCIÓN DEL SIGLO XX

Por estar estrechamente ligados, para el personalismo, el pensamiento y la acción, se espera de él que defina no solo métodos y perspectivas generales de acción, sino líneas precisas de conducta. Un personalismo que se contentase con especular acerca de las estructuras del universo personal, sin otro efecto, traicionaría su nombre.

Sin embargo, el nexo de los fines con los medios no es un nexo inmediato y evidente, a causa de las relaciones complejas que introduce la trascendencia de los valores. Dos hombres pueden estar de acuerdo sobre las páginas que preceden y no estarlo sobre el problema de la escuela en Francia, sobre el sindicato que eligen o sobre las estructuras económicas que se debe fomentar; no hay en esto nada excepcional: Sorel inspiró a Lenin y a Mussolini. La acción se piensa reflexivamente sobre análisis concretos y elecciones efectivas en el seno de una perspectiva de valores. Los valores pueden ser comunes y los análisis diferir, las apuestas divergir. Aun un pensamiento como el marxismo, enteramente subordinado al análisis político-social, no puede asegurar trayectos directos de sus conceptos a sus consignas: salvo error, Stalin, Trotsky y León Blum se consideran igualmente marxistas.

Desde el año 1930, los temas personalistas han sido retomados a través de una cierta situación histórica y en una actitud de pensamiento combativo. No quisiéramos unir el personalismo al detalle de estas investigaciones, que no se pretenden ni exhaustivas, ni definitivas. Pero al menos son ilustrativas y dibujan un movimiento que no carece de unidad. Sigámoslo.

El nihilismo europeo. Esta reflexión nació de la crisis de 1929, que señaló el toque de muerte de la felicidad europea y atrajo la atención hacia las revoluciones en curso. De las inquietudes y desdichas que entonces comenzaban, unos daban una explicación puramente técnica, otros una puramente moral. Algunos jóvenes pensaron que el mal era a la vez económico y moral, que estaba en las estructuras y en los corazones; que por lo tanto el remedio no podía eludir ni la revolución económica ni la revolución espiritual. Y que por estar hecho el hombre como está, se debía encontrar nexos estrechos entre una y otra. Ante todo era necesario analizar las dos crisis a fin de despejar ambas vías.

La crisis espiritual es una crisis del hombre clásico europeo, nacido con el mundo burgués. Él había creído realizar el animal racional, en el que la razón triunfante había domesticado definitivamente el instinto, y la felicidad neutralizado las pasiones. En cien años se hicieron tres llamados al orden a esta civilización demasiado segura de su equilibrio: Marx, por debajo de las armonías económicas, reveló la lucha sin cuartel de las fuerzas sociales profundas; Freud descubrió bajo las armonías psicológicas la marmita de los instintos; Nietzsche, finalmente, anunció el nihilismo europeo antes de ceder la voz a Dostoievski. Después, las dos guerras mundiales, el advenimiento de los estados policíacos y de los universos concentracionarios, or-

questaron ampliamente estos temas. Hoy, el nihilismo europeo se extiende y se organiza sobre el retroceso de las grandes creencias que mantenían de pie a nuestros padres: fe cristiana, religión de la ciencia, de la razón o del deber. Este mundo desesperado tiene sus filósofos, que hablan de absurdo y desesperación; sus escritores, que lanzan el escarnio a los cuatro vientos. Tiene sus masas, menos estrepitosas. "La desesperación suma, dice Kierkegaard, es no estar desesperado." El reino de la mediocridad satisfecha es sin duda la forma moderna de la nada, y quizás, como lo quería Bernanos, de lo demoníaco.

Se dejó de saber qué es el hombre, y como se lo ve hoy pasar por transformaciones asombrosas se piensa que no hay naturaleza humana. Para unos, esto se traduce así: todo le es *posible* al hombre, y vuelven a encontrar una esperanza; para otros: todo le está *permitido*, y sueltan todos los frenos; para otros, finalmente: todo está *permitido sobre* el hombre: henos aquí en Büchenwald. Todos los juegos que nos distraían de la confusión han agotado su virtud, o alcanzan la saciedad. El juego de las ideas ha dado su obra maestra en el sistema de Hegel, que sella, en efecto, el fin de la filosofía, allí donde la filosofía no es sino una arquitectura sabia para ocultar nuestra angustia. La alienación religiosa que se ha anexado al Dios de los Filósofos y de los banqueros nos autoriza, en efecto, si se trata de este ídolo, a proclamar la muerte de Dios. Que las guerras dejen un poco de respiro al milagro técnico, y en seguida, atiborrados de comodidades, podremos proclamar la muerte de la felicidad. Una especie de siglo XIV se desmorona ante nuestros ojos: se acerca el tiempo de "rehacer el Renacimiento [1]".

La crisis de las estructuras se mezcla a la crisis espiritual. A través de una economía enloquecida, la ciencia continúa impasible su carrera, redistribuye las riquezas y trastorna las fuerzas. Las clases sociales se dislocan, las clases dirigentes naufragan en la incompetencia y en la indecisión. El Estado se busca a sí mismo en este tumulto. Finalmente, la guerra o la preparación de la guerra, resultante de tantos conflictos, paraliza desde hace treinta años el mejoramiento de las condiciones de existencia y las funciones primarias de la vida colectiva.

Rechazo del nihilismo. Ante esta crisis total se manifiestan tres actitudes.

Unos se entregan al miedo y a su reflejo habitual: el repliegue conservador sobre las ideas adquiridas y los poderes establecidos. La astucia del espíritu conservador consiste en erigir el pasado en una seudotradición, o aun en una seudonaturaleza, y en condenar todo movimiento en nombre de esta forma abstracta. Se cubre así de prestigio, aunque compromete, al retirarlos de la vida, los valores que pretende salvar. Se busca en él la seguridad, pero lleva en sus flancos el furor y la muerte.

Otros se evaden en el espíritu de catástrofe. Tocan las trompetas del Apocalipsis, rechazan todo esfuerzo progresista so pretexto de que solo la escatología es digna de sus grandes almas; vociferan contra los desórdenes de la época, contra aquellos, al menos, que confirman sus prejuicios. Neurosis clásica de tiempos de crisis en que las mistificaciones cunden.

Queda una salida y solo una: hacer frente, inventar, atacar a fondo; la única que desde los orígenes de la vida haya sacudido siempre a las crisis. Los animales que para luchar contra el peligro se han fijado en escondrijos tranquilos y se han entorpecido con un caparazón, no han dado sino almejas y ostras. Viven de desechos. El pez, que ha corrido la aventura de la piel desnuda y del desplazamiento, abrió el camino que desemboca en el *homo sapiens*. Pero hay varias maneras de atacar.

No combatimos el mito conservador de la seguridad para volcarnos en el mito ciego de

[1] Éste fue el título del artículo preliminar del Nº 1 de *Esprit*, en 1932.

la aventura. Esta fue la tentación de muchos jóvenes, y de los mejores, ante la mediocridad, el tedio y la desesperación en el comienzo del siglo xx. Un Lawrence, un Malraux, un Jünger son sus maestros, con Nietzsche como fondo. "Un hombre activo y pesimista a la vez, dice Manuel en *L'Espoir*, es o será un fascista, salvo que tenga una fidelidad tras de sí." Solo queda a su soledad cercada por la muerte precipitarse en la embriaguez de una vida única y suntuosa, desafiar el obstáculo, la regla, la costumbre, buscar en el paroxismo el sustituto de una fe viva, y dejar en alguna parte, sobre esta tierra maldita, una cicatriz perdurable, aunque sea al precio de la crueldad, para asegurarse de una existencia que ni siquiera el mismo frenesí logra hacer evidente. Una cierta pendiente del existencialismo puede conducir hacia este lado, pero los desengaños acumulados y el latrocinio de los tiempos de guerra son por lo menos igualmente favorables a este cóctel de lirismo y realismo. Alcohol para olvidar los problemas, reservado a quien se lo puede brindar; hoy sabemos que termina en el crimen colectivo [2].

¿Es para evitarlo que tantos otros se dan en cuerpo y alma a las consignas de un partido? Por cierto, se ha hablado muy pronto de conformismo. Hay, en este sentido nuevo del trabajo colectivo y del imperativo disciplinario, a más de una nostalgia de iglesias perdidas, una modestia, un espíritu intelectual que termina a los treinta años en un estudio de notario o se eterniza en las mesas de café. ¿Pero qué son ellos sin el espíritu de libertad y sin el espíritu de verdad?

De todas estas observaciones pareciera que se pueden deducir algunas reglas de estrategia personalista.

1. Al menos al comienzo es necesaria, para un nuevo examen de las perspectivas, la independencia frente a los partidos y grupos constituidos. Esta no afirma un anarquismo o un apoliticismo de principio. Así también, en todo lugar donde la adhesión individual a una acción colectiva deja al adherente una libertad de ejercicio suficiente, resulta preferible al aislamiento.

2. Si el espíritu no es una fuerza extraviada o mágica, la sola afirmación de los valores espirituales encierra el peligro de resultar mistificadora allí donde no vaya acompañada de una asignación rigurosa de sus condiciones y medios de acción.

3. La solidaridad de lo "espiritual" y lo "material" implica que en cualquier cuestión debe abarcarse toda la problemática que va de los datos "viles" a los datos "nobles", con un gran rigor en ambos lados: el espíritu de confusión es el primer enemigo de los pensamientos de amplia mira.

4. El sentido de la libertad y el sentido de lo real exigen que la investigación se cuide de cualquier doctrinario *a priori* y esté positivamente dispuesta a todo, aun a cambiar de dirección para permanecer fiel a lo real y a su espíritu.

5. La cristalización global de los desórdenes en el mundo contemporáneo ha llevado a algunos personalistas a llamarse revolucionarios. Este término debe ser despojado de toda facilidad pero no de toda agudeza. El sentido de la continuidad nos disuade de aceptar el mito de la revolución-tabla rasa; una revolución es siempre una crisis mórbida y de ningún modo aporta soluciones automáticas. Revolucionario quiere decir simplemente desorden, pero quiere decir que el desorden de este siglo es demasiado íntimo y demasiado obstinado para ser eliminado sin trastrueque, sin una revisión profunda de valores, sin una reorganización de estructuras y una renovación de las *élites*. Admitiendo esto, no hay peor uso del término que transformarlo en un conformismo, un sobrepujamiento o un sustituto del pensamiento.

[2] Estos *seudovalores espirituales fascistas* fueron denunciados en un número especial de *Esprit* (setiembre de 1933), que volvió sobre el tema en diciembre de 1947 ("La pause des fascismes est terminée"), y en un plano menos político en torno de una "Interrogation à Malraux" (octubre de 1948).

La sociedad económica. El marxismo tiene razón al afirmar una cierta primacía de lo económico. Por lo general, solo desprecian lo económico aquellos a quienes ha dejado de inquietar la neurosis del pan de cada día. Para convencerlos, una vuelta por los arrabales sería preferible a los argumentos. En la etapa aún primaria de la historia en que estamos, las necesidades, los hábitos, los intereses y las penurias económicas determinan totalmente los comportamientos y opiniones de los hombres. No por esto los valores económicos resultan exclusivos o superiores a los demás; el primado de lo económico es un desorden histórico del que hay que salir.

Para salir de él no basta arrastrar a los hombres, hay que forzar a las cosas; no se curará lo económico sino con lo económico, si bien no solo con lo económico.

Sobre las modalidades técnicas del desorden el personalismo no tiene nada que decir, sino tan solo estudiar y comprobar como cualquiera. Comprueba, para hablar sin rodeos, que el capitalismo en sus diversas formas está en Europa al fin de sus fuerzas y de su capacidad inventiva. El capitalismo norteamericano, todavía en período de expansión, puede, si interviene en los asuntos del Viejo Mundo, darle un plazo más. Pero tarde o temprano, puesto que vive de las mismas estructuras, conocerá también serias contradicciones. Por otra parte, esta evolución debe ser seguida de cerca, sin aplicar "al capitalismo" una noción trazada de una vez por todas e insensible al desarrollo de los hechos.

Aunque ligada a una perspectiva personalista, esta crítica coincide en varios puntos con el análisis marxista. El hombre, que empezó a volverse políticamente sujeto con la democracia liberal, sigue siendo, por lo general, objeto en el plano de la existencia económica. El poder anónimo del dinero [3], su privilegio en la distribución del provecho y de las ventajas de este mundo, petrifican las clases y alienan en ellas al hombre real. Éste debe reencontrar la disposición de sí mismo, sus valores subvertidos por la tiranía de la producción y del provecho, su condición descentrada por los delirios de la especulación. De otro modo, el imperialismo económico no teme, allí donde se siente amenazado, volverse contra la libertad que defiende donde le es útil, y confiar su suprema defensa a regímenes de terror o a guerras inexpiables.

No se sustituirá el capitalismo por un régimen construido con todas sus piezas. La economía tiene más continuidad. En pleno cuerpo capitalista aparecen los primeros esbozos de un mundo socialista, que se debe desarrollar si se entiende por socialismo lo siguiente: la abolición de la condición proletaria; la sustitución de la economía anárquica fundada sobre el provecho por una economía organizada sobre perspectivas totales de la persona; la socialización sin estatización de los sectores de la producción que mantienen la alienación económica [4]; el desarrollo de la vida sindical [5]; la rehabilitación del trabajo [6]; la promoción, contra el compromiso paternalista, de la persona obrera [7]; el primado del trabajo sobre el capital; la abolición de las clases formadas sobre la división del trabajo o de la fortuna; el primado de la responsabilidad personal sobre el aparato anónimo. La opción por el socialismo como dirección general de la organización social no implica que se aprueben todas las medidas que pueden ser propuestas en su nombre. Aquí el socialismo se duerme, allá se extravía o se pervierte con el aparato administrativo y policial. La necesidad de un

[3] *Esprit*, octubre de 1933, "L'argent, misère du pauvre, misère du riche".

[4] Sobre las nacionalizaciones, *Esprit*, abril de 1945 y enero de 1946. Sobre la propiedad: número especial "De la propriété capitaliste à la propriété humaine", abril de 1934.

[5] Sobre el sindicalismo, números especiales de *Esprit*, julio de 1936, marzo de 1937.

[6] Número especial de *Esprit* sobre "Le travail et l'homme", julio de 1933.

[7] *Esprit*, número especial de marzo de 1936, "La personne ouvrière".

socialismo renovado, a la vez riguroso y democrático, es cada vez más premiosa. Ésta es la invención que se pide a Europa y hacia la cual dirige el personalismo su camino político actual. El porvenir le dirá si debe seguir otros, según la lección de los tiempos.

En esta perspectiva, los problemas de organización y los problemas humanos resultan inseparables: la gran prueba del siglo xx será sin duda evitar la dictadura de los tecnócratas, tanto de derecha como de izquierda, que olvidan al hombre por la organización. Pero no es tan cómodo asegurar el nexo de las dos series de problemas. Algunos sienten la tentación de edificar *a priori* una economía a su imagen del hombre, pero lo hacen como los primeros constructores de automóviles, que aplicaban su imagen del coche (de caballos) a una estructura que buscaba su forma propia. Unos se refieren al organismo humano e imaginan una economía corporativa [8] en la cual la armonía de los obreros, de los empleadores, de la nación y del Estado es postulada por mitos de identificación que las divergencias permanentes de intereses contradicen ostensiblemente. Otros piensan en las relaciones interpersonales e imaginan una sociedad en la que las relaciones económicas serían la multiplicación indefinida de las relaciones de hombre a hombre en una pulverización de pequeños grupos "en escala humana" (mito proudhoniano). Pero en los hechos la economía moderna parece evolucionar, como la física, hacia lo concreto a través de lo abstracto. Fue el desvío de las ecuaciones de la aerodinámica lo que dio al avión las formas bellas y ágiles del pájaro; sin duda estructuras primeramente muy alejadas de los esquemas del corporativismo o del contractualismo llevarán mañana a las formas simples pero imprevisibles de una economía humana.

Queda la cuestión de los medios: ¿Cómo pasar del desorden económico actual al orden de mañana? Los medios variarán, sin duda, con las circunstancias. El pasaje del capitalismo a la escala mundial, su posible unificación en un imperialismo poderoso, vuelven poco probable una evolución sin resistencias y sin crisis. La democracia parlamentaria, que se ha mostrado incapaz, en la escala nacional, de reformas económicas profundas, no deja casi esperanzas en una escala más vasta. Un "laborismo sin trabajadores", brotado de la sola buena voluntad de la fracción ilustrada de las clases medias, ha mostrado su impotencia a través de las Resistencias europeas. Parece, pues, que el socialismo será, según su fórmula primitiva, la obra de los trabajadores mismos, de los movimientos obreros y campesinos organizados, unidos a las fracciones lúcidas de la burguesía. Si se lo conquistará por fragmentos o en bloque, rápida o lentamente, directamente o con rodeos, es un secreto del porvenir. Pero tendrá el rostro que tengan estos movimientos: de allí la importancia de velar no solo por sus conquistas, sino por su integridad.

La sociedad familiar. La condición de los sexos. No es posible ninguna clasificación lineal en materia humana. La sociedad familiar, que alcanza este rango por sus aspectos carnales, es, asimismo, en otros aspectos, una de las más espirituales. La literatura moderna ha denunciado hasta la saciedad sus estrecheces y sus estragos. Otros no están lejos de idolatrarla, y gritan sacrilegio en cuanto se recuerdan sus límites. Pero la familia no merece, a decir verdad, ni este exceso de honor ni esta indignidad.

Es ante todo una estructura carnal, complicada, raras veces enteramente sana, que esconde innúmeros dramas individuales y colectivos por sus desequilibrios afectivos internos. Aun cuando sea sana, un horizonte carnal limita a menudo su espiritualidad. Pero en cambio le comunica esa densidad y esa luz íntima que es su poesía propia.

Es una célula social, la primera de las sociedades del niño; allí aprende éste las rela-

[8] *Esprit*, setiembre de 1934, número especial, "Duplicités du corporatisme".

ciones humanas, las mantiene luego cerca de su corazón, y ésta es su grandeza; sin embargo, es también su debilidad: en ella las personas carecen a menudo de la distancia necesaria a la intimidad y se ven amenazadas en su vitalidad espiritual por la usura del hábito y las pasiones de la tribu. Finalmente, sus desequilibrios internos se trasmiten a las sociedades que integran: muchas revueltas políticas y religiosas son revueltas retardadas contra el pasado familiar.

Su pasivo es, pues, pesado y prohíbe toda idealización excesiva. Lleva a algunos a no ver en ella sino un valor reaccionario [9].

Pero la familia no es solo una utilidad biológica o social, y defendiéndola únicamente en su aspecto funcional muchos pierden su sentido. Este consiste en ser el punto de articulación de lo público y lo privado, en unir cierta vida social a cierta intimidad. Socializa al hombre privado e interioriza las costumbres. Por este papel de mediadora es el nudo capital del universo personal. Si se detiene en el torpor carnal, enerva a quienes tiene la misión de llevar más allá de ella misma, hacia las sociedades más perfectas. Si se socializa totalmente, se entrega al imperialismo familiar; hay pocos espectáculos tan vulgares. La familia propietaria de sus miembros, la familia erizada de derechos y cóleras: quienes se complacen en dar de ella esta imagen furiosa no han comprendido nada de su milagro frágil, tejido por el amor, educador del amor. Ahoga, a la inversa, si se confunden en ella intimidad y promiscuidad, encierro al aire libre. Los encantos de lo privado son el opio de la burguesía, su medio de ocultarse la miseria del mundo: es necesario salvar de esta profanación a los valores privados.

La familia, en cuanto comunidad incorporada, sufre a causa de las condiciones del medio modificaciones de estructura que pueden afectar profundamente su figura sin alcanzar su ser. La organización de la juventud como edad independiente [10], la mayor movilidad de los desplazamientos, la democratización de las costumbres, aflojan lentamente el viejo haz familiar. ¿Es para bien o para mal? Si bien es verdad que la indisciplina creciente de las costumbres y los últimos sobresaltos del individualismo minan peligrosamente la institución familiar en lo que ella tiene de más valioso, no hay que confundir esta descomposición con su renovación y su promoción a una mayor universalidad.

Una vez precisadas estas perspectivas, podemos situar en ellas los problemas de la condición sexual, sobre los cuales las grandes filosofías se mantienen aún extrañamente discretas. Estos problemas no se reducen, como lo deja entender un cierto familiarismo, a los problemas de la familia objetiva; están comprendidos sin embargo en el orden interior que la familia expresa socialmente. El hombre y la mujer no se completan sino en la pareja, la pareja no se completa sino con el niño: orientación interior y como por superabundancia, no finalidad utilitaria y extrínseca. En el nivel del sexo aislado, o de la pareja aislada, se abre una serie de problemas parcialmente válidos y parcialmente suscitados por este aislamiento artificial. Ocultarlos es mantener y a menudo provocar el desorden que se les acusa de alimentar. Pero tales problemas sólo reciben su luz definitiva de su correcta ubicación en el conjunto de la condición privada y de la condición humana.

Sería muy ingenuo reprochar a la respetabilidad burguesa el haber inventado el fariseísmo sexual. Ha desarrollado, no obstante, formas particularmente odiosas, nacidas del miedo y del interés. La moral estaría mejor servida por un poco de lucidez y por perspectivas menos bajas.

Esto se ve aún en el amplio problema de la condición de la mujer. No se ha terminado de desentrañar, en su seudo "misterio", lo

[9] Contra esto se pronuncia el breve libro de JEAN LACROIX, *Force et faiblesses de la famille* (Ed. du Seuil, 1948), en concordancia con un libro un poco anterior de L. Doucy.

[10] *Esprit*, número especial, "Mouvements et institutions de jeunesse", octubre de 1945.

permanente y lo histórico. Ni la suficiencia masculina, ni la exasperación de las feminei-dades vengativas esclarecerán el problema. Es verdad, sin embargo, que nuestro mundo social es un mundo hecho por el hombre y para el hombre; que las reservas del ser femenino son de aquellas de las cuales la humanidad no ha bebido aún en forma total. Cómo desplegarlo hasta el fin de sus recursos sin aprisionarlo en sus funciones, cómo integrarlo en el mundo e integrarle el mundo, qué nuevos valores y qué nueva condición requiere este proyecto, son otras tantas preguntas y tareas para quien da su sentido pleno a la afirmación: la mujer es también una persona [11].

La sociedad nacional e internacional. La nación representa una mediación más universalizante que la familia; educa y desarrolla al hombre racional, enriquece al hombre social por la complejidad de medios que le ofrece, lo proyecta en el abanico íntegro de sus posibilidades. Su peligro correlativo es la mayor generalidad, que resiste menos al verbalismo pasional, a la tutela de los intereses o del Estado. El nacionalismo aparece hoy con toda evidencia como anticuado, ruinoso y regresivo. No obstante, el sentido nacional es aún un poderoso auxiliar contra el egoísmo vital del individuo y de las familias, contra el dominio del Estado y el avasallamiento de los intereses económicos cosmopolitas. Desde estas alturas se regula una parte del equilibrio humano; la nación no atañe solo al ciudadano: es un elemento integrante de nuestra vida espiritual. Morirá quizás un día, pero su papel mediador no ha acabado.

Si no está articulada en un orden internacional, se encastilla y siembra la guerra. El error de los mejores espíritus, desde 1918, ha sido creer, dentro de la línea de la ideología liberal, que este orden podía fundarse sobre las solas bases del sentimiento del contrato jurídico y de las instituciones parlamentarias, en tanto que otras fuerzas pasionales, económicas y sociales, desarrollan sus conflictos y llevan a las explosiones. La segunda posguerra mantiene la ilusión (O. N. U.), y juega más cínicamente con la fuerza: un mal se agrega al otro. Sin embargo, el mundo se internacionaliza de hecho cada vez más. No hay ya naciones independientes en el viejo sentido de la palabra. Las áreas de influencia preludian la unidad mundial, que deberá realizarse tarde o temprano, pero con tres condiciones: que las naciones renuncien a la soberanía total, no en provecho de un superimperialismo, sino de una comunidad democrática de los pueblos; que se haga la unión entre los pueblos y sus representantes elegidos, no entre los gobiernos; que las fuerzas del imperialismo, en especial económico, que se sirven ya del nacionalismo, ya del cosmopolitismo, sean quebradas por los pueblos unidos. Hasta que esto no ocurra, toda organización internacional será minada desde el interior por fuerzas de guerra. El federalismo como utopía rectora es ciertamente una expresión del personalismo [12], pero una utopía rectora, ya se trate de pacifismo [13] o de federalismo [14], no debe transformarse jamás en utopía actual y ocultarse el sentido que las circunstancias le imprimen, a veces contra su espíritu.

Se le debe una mención particular, en nuestra época, a la sociedad interracial. Evidentemente, la igualdad de las personas excluye toda forma de racismo y su pariente, la xenofobia; lo que no quiere decir, de ningún modo, que niegue los problemas concretos planteados por las diferencias étnicas. El fe-

[11] Número especial de *Esprit*, junio de 1936, "La femme aussi est une personne".

[12] Es ésta la tesis adelantada por *Esprit*, "L'Europe contre les hégémonies", noviembre de 1938, y que hoy sostienen en los consejos europeos, aunque sin agregarle siempre estas reservas, individualidades de formación personalista, como Alejandro Marc, Enrique Brugmans, Denis de Rougemont.

[13] Número especial de *Esprit*, febrero de 1949, "Révision des pacifismes".

[14] Número especial de *Esprit*, noviembre de 1948, "Les deux visages du fédéralisme européen".

nómeno colonial está por llegar a su fin. La justicia ordena a las metrópolis guiar efectiva y lealmente hacia la independencia a esos pueblos que se han comprometido a educar y que a veces han arrancado de un equilibrio que valía tanto como el suyo. Por escasa clarividencia que se tenga, ésta aconseja no lanzar a la violencia a pueblos con quienes podrían salvar su obra pasada en nuevas comunidades de naciones [15].

El Estado. La democracia. Esbozo de una teoría personalista del poder. La política no es un fin último que absorba todos los demás. No obstante, si bien la política no lo es todo, está en todo.

Su punto de partida hacia la recuperación debe ser encontrar el lugar del Estado. El Estado, repitámoslo, no es la nación, ni siquiera una condición necesaria para que la nación alcance su ser auténtico [16]. Solo los fascistas proclaman su identidad en provecho del Estado. El Estado es la objetivación fuerte y concentrada del derecho, que nace espontáneamente de la vida de los grupos organizados (G. Gurvitch). Y el derecho es el garante institucional de la persona. El Estado es para el hombre, no el hombre para el Estado.

Para el personalismo, el problema crucial es el de la legitimidad del poder ejercido por el hombre sobre el hombre, que parece contradictorio con la relación interpersonal. Es justamente lo que piensan los anarquistas [17]. Para ellos, la afirmación sin coacción del individuo bastaría para hacer surgir espontáneamente un orden colectivo. El poder, en cambio, es fatalmente corruptor y opresivo, cualquiera que sea su estructura. La tesis liberal no es diferente en esencia. En el otro extremo, los teóricos del poder absoluto piensan que el hombre, incurablemente egoísta, no puede elevarse por sí mismo hasta la ley colectiva y debe ser sometido a ella por la fuerza. Así, por un lado, optimismo de la persona, pesimismo del poder; enfrente, pesimismo de la persona, optimismo del poder. En ambos lados, un término es idealizado y el otro aplastado en la relación de la persona con la colectividad. Anarquismo y liberalismo olvidan que, estando las personas enraizadas en la naturaleza, no se pueden violentar las cosas sin violentar a los hombres. No obstante, si bien esta coacción vuelve inevitable el poder, no lo funda. Solamente puede ser fundado sobre el destino final de la persona, a la que debe respetar y promover. De esto surgen varias consecuencias.

En primer lugar, que la persona debe ser protegida contra el abuso del poder, y todo poder no regulado tiende al abuso. Esta protección exige un estatuto público de la persona [18] y una limitación constitucional de los poderes del Estado: contrapeso del poder central por los poderes locales, organización del recurso de los ciudadanos contra el Estado, hábeas corpus, limitación de los poderes policiales, independencia del poder judicial.

Si bien la persona puede ser subordinada, le conviene no serlo sino conservando su soberanía de sujeto, reducida al máximo la inevitable alienación que le impone su condición de gobernado. Es éste el problema de la *democracia.* Existen muchas ambigüedades

[15] Sobre la cuestión judía, *Esprit,* mayo de 1933, setiembre de 1945, octubre de 1947. Sobre la cuestión colonial, legajos de Indochina, diciembre de 1933; A. E. F., marzo de 1934; Marruecos, diciembre de 1937 y abril de 1947; Argelia, julio de 1947 y octubre de 1948; Viet Nam, febrero de 1947 y passim; Madagascar, febrero de 1948, dos números de doctrina, "Le colonialisme, son avenir, sa liquidation", diciembre de 1935, y "Dernières chances de l'Union française", julio de 1949. Sobre la xenofobia y el problema de los extranjeros, el número "L'émigration, problème révolutionnaire", julio de 1931.

[16] E. Mounier, "Anarchie et personnalisme", *Esprit,* abril de 1937. Sobre el problema del Estado, al mismo tiempo que la obra de G. Gurvitch, ver J. Lacroix, *Personne et amour;* de Rougemont, *Politique de la personne* (Albin Michel)).

[17] Y Marx mismo, que anuncia la destrucción futura del Estado.

[18] Propuesto por *Esprit* en 1939, fue objeto en la misma revista, en 1944-1945, de un proyecto de declaración que tuvo alguna influencia sobre la constitución francesa de 1946.

en torno del término. Designa a veces una forma de gobierno, otras un régimen de espontaneidad de masas. Es, de hecho, una forma de gobierno que se articula sobre la espontaneidad de las masas, a fin de asegurar la participación de los sujetos en el orden objetivo del poder. Pero, si bien no se puede separar los dos problemas, es preciso que se los distinga: la "democracia permanente" de unos y el gobierno permanente del Estado totalitario son dos formas distintas de confusión tiránica.

La soberanía popular no puede fundarse en la autoridad del número; el número (o la mayoría) es tan arbitrario como la real gana de uno solo. Pero tampoco es posible rebajarla, como bien lo vio Rousseau, a una soberanía anárquica de libertades individuales. Es la autoridad de una sociedad de personas racionalmente organizada en un orden jurídico; es la soberanía del derecho, que es el mediador entre las libertades y la organización y persigue mediante trastrueques la puesta en juego colectiva de las libertades y la personalización continua de los poderes. La iniciativa popular se expresa en él en dos planos.

Indirectamente, por medio de una representación lo más sincera, integral y eficaz posible de las voluntades de los ciudadanos [19]. Ésta supone un cuidado preponderante de su educación política. Los partidos han asegurado durante mucho tiempo esta función; cuando se vuelven instrumentos para despersonalizar al militante y al elector por la carga administrativa, el conformismo interior, la esclerosis ideológica se niegan a sí mismos. Ligados a la etapa liberal de la democracia, mal afirmados entre la ideología, la táctica y las clases sociales, que de grado o por fuerza calcan, parecen hallarse en vías de superación. Un estatuto de partidos puede remediar estos males, pero no basta; sobre nuevas estructuras sociales, la democracia deberá suscitar, no un partido único y totalitario que endurezca sus defectos comunes y lleve al Estado policial, sino estructuras nuevas de educación y de acción política correspondientes al nuevo estado social [20]. La sinceridad de la representación supone también que el poder no falsee su expresión; que funcione una vida política espontánea y sancionada; que la mayoría gobierne para todos y para la educación, no para el exterminio de la minoría.

Cuando la representación traiciona su misión, la soberanía popular se ejerce por presiones directas sobre los poderes: manifestaciones, convulsiones, agrupaciones espontáneas, clubes, huelgas, boicoteo, y en último extremo insurrección nacional. El Estado, nacido de la fuerza y olvidadizo de sus orígenes, considera como ilegales estas presiones. Cuando oculta la injusticia o la opresión, éstas sin embargo constituyen su legalidad profunda. Hay que reconocer que en los últimos ciento cincuenta años (piénsese en el nacimiento del derecho laboral) crearon más derecho que la iniciativa de los juristas y la buena voluntad de los poderosos. Quizás encuentren un nuevo campo de acción en la elaboración del derecho internacional. Constituyen un derecho difícil de ejercer, que fácilmente cae en el abuso, pero un derecho inalienable del ciudadano [21].

Junto a estos problemas permanentes del poder y del Estado, hay que subrayar la estrecha solidaridad entre las formas políticas y el contenido sociológico que recubren. La crítica marxista de la democracia formal es en su conjunto decisiva. Los derechos que el Estado liberal concede a los ciudadanos están para un gran número de ellos alienados en su existencia económica y social. El Estado parlamentario es apenas algo más que una

[19] "Le problème de la représentation", número especial de *Esprit*, marzo de 1939.

[20] "Le régime des partis. Bilan-avenir", número especial de *Esprit*, mayo de 1939. "Le problème du statut des partis", por François Goguel, *Esprit*, enero de 1946.

[21] Por ejemplo, en lo que concierne a la huelga, ver los números especiales de *Esprit*, "Grève et arbitrage",

supervivencia. Sus engranajes giran en el vacío, sus discursos siembran viento y recogen tempestades. La democracia política debe ser enteramente reorganizada en una democracia económica efectiva, adaptada a las estructuras modernas de la producción [22].

Solo sobre esta base orgánica se puede restaurar la autoridad legítima del Estado. Hablar de esta restauración sin decir en vista de qué y con quién se haría, equivale tan solo a reivindicar para la justicia establecida un poder ejecutivo más fuerte. ¿Deberá desaparecer el Estado? ¿El gobierno de los hombres será destruido un día por la administración de las cosas? Se puede dudar de ello, teniendo en cuenta la estrecha ligazón entre hombres y cosas, y la creciente imposibilidad de dejar que estas últimas vayan a la deriva. ¿Le es posible al Estado renunciar aun a su unidad? La exigencia personalista ha creído a veces que debía expresarse en favor de la reivindicación de un "Estado pluralista" [23], de poderes divididos y enfrentados para servirse mutuamente de garantía contra el abuso. Pero la fórmula encierra el peligro de ser tenida por contradictoria; habría que hablar más bien de un Estado articulado al servicio de una sociedad pluralista.

La educación de la persona. La formación de la persona en el hombre, y la del hombre según las exigencias individuales y colectivas del universo personal, comienza desde el nacimiento.

Se ha podido decir de nuestra educación [24] que es en grandes líneas una "matanza de inocentes": desconoce la persona del niño como tal, al que impone un concentrado de las perspectivas del adulto, y las desigualdades sociales forjadas por los adultos reemplazan el discernimiento de los caracteres y las vocaciones por el formalismo autoritario del saber. El movimiento de la educación nueva, que ha reaccionado contra todo esto, se ha desviado parcialmente por el optimismo liberal y por su ideal exclusivo del hombre cultivado, filántropo y bien educado. Se lo debe reformar, hay tendencia a decir virilizar, reajustándolo en la perspectiva total del hombre individual y social.

¿A quién corresponde la educación del niño? Esta pregunta depende de otra: ¿cuál es la meta de la educación? No es *hacer* sino *despertar* personas. Por definición, una persona se suscita por invocación, no se fabrica por domesticación. La educación no puede, pues, tener por fin amoldar al niño al conformismo de un medio familiar, social o estatal, ni se restringe a adaptarlo a la función o al papel que ha de representar al llegar a adulto. La trascendencia de la persona implica que ésta no pertenece sino a sí misma; el niño es sujeto, no es RES *societatis*, ni RES *familiae*, ni RES *Ecclesiae*. Sin embargo, no es sujeto puro ni sujeto aislado; inserto en colectividades, se forma en ellas y por ellas. Así, la familia y la nación, ambas abiertas a la humanidad, y a las cuales el cristiano agrega la Iglesia, si bien no son con respecto a él poderes omnímodos, son medios formadores naturales.

El problema de la educación no se reduce al problema de la escuela; la escuela es un instrumento educativo entre otros, y resulta abusivo y errado hacer de ella el instrumento principal; no está encargada de una "instrucción" abstracta definible fuera de toda educación, sino de la educación escolar, sector de la educación total. Aunque es esta última la que más estrechamente ligada se halla a las necesidades de la nación (formación del ciudadano y del productor) es sobre aquélla que la nación, por sus organismos, tiene el derecho más directo de organización y contralor. La escuela no es un órgano del Estado, pero en nuestros países modernos es una ins-

---

julio de 1938, "La grève est-elle anachronique?", marzo de 1948.

[22] "Y at-il deux démocraties?", *Esprit*, marzo de 1946.

[23] *Esprit*, marzo y agosto-setiembre de 1935.

[24] Jacques Lefrancq en *Esprit*. Ver B. Charbonneau, "La fabrication des bons élèves", *Esprit*, noviembre de 1937, y los estudios de Roger Gal en la misma revista.

titución nacional; sus modalidades deben ser adecuadas a las necesidades y situaciones concretas de la nación, dentro del cuadro del derecho natural educativo. Estas condiciones pueden llevar a que la institución escolar, o bien se disperse o, por lo contrario, se concrete, sin jamás estatizarla. El sector educativo extraescolar debe gozar de la más plena libertad posible [25]. Finalmente, como órgano de toda la nación, la escuela, en sus diversos grados, no debe ser el privilegio de una fracción de la nación; tiene la misión de distribuir a todos el mínimo de conocimientos necesarios a un hombre libre, y de convocar en todos los medios, dándoles facilidades efectivamente iguales, a los sujetos que deben renovar en cada generación la clase rectora de la nación [26].

La cultura. La cultura no es un sector, sino una función global de la vida personal. Para un ser que se hace, y que se hace por despliegue, todo es cultura: el arreglo de una fábrica o la formación de un cuerpo, así como saber sostener una conversación o el aprovechamiento de la tierra. Es decir que no hay *una* cultura respecto de la cual toda otra actividad sería inculta (un "hombre culto"), sino tantas culturas diversas como actividades hay. Es necesario recordar esto contra nuestra civilización libresca [27].

Siendo la vida personal libertad y superación, y no acumulación y repetición, la cultura no consiste, en ningúna esfera, en atiborrarse de saber, sino en una transformación profunda del sujeto, que lo dispone para mayores posibilidades por un acrecentamiento de los llamados interiores. Como se ha dicho, la cultura es lo que queda cuando ya no se sabe nada: es el hombre mismo.

De esto se sigue que, como todo lo que pertenece a la persona, la cultura se despierta, no se fabrica ni se impone. Como todo lo que concierne a la persona, no se desarrolla en una libertad pura, sin que la presionen mil solicitaciones y coacciones, de las que a su vez saca provecho. Pero siendo invención aun cuando consume, la ortodoxia la cristaliza, el decreto la mata. Es evidente que una cultura, a un cierto nivel, puede y debe ser dirigida, o mejor dicho ayudada. Pero no soporta que se la domestique. Y en el nivel creador necesita estar sola, aun cuando en esta soledad el mundo entero venga a zumbar libremente [28].

Es verdad que a la creación le es indispensable un cierto apoyo de las colectividades; si éstas son vivientes la tornan viviente, si mediocres, la enervan. Pero el acto creador surge siempre de una persona, aunque ésta se halle perdida en la multitud: las canciones llamadas populares tienen todas un autor. Y aun cuando todos los hombres se volvieran artistas, no serían un solo artista, sino todos artistas. Lo que es verdad en las concepciones colectivistas de la cultura es que, tendiendo las castas a confinar la cultura en la convención, siempre es el pueblo el gran recurso de renovación cultural.

Finalmente, toda cultura es trascendencia y superación. En cuanto se detiene, la cultura se vuelve incultura: academismo, pedantería, lugar común. En cuanto no apunta a lo universal, se deseca en especialidad. En cuanto confunde universalidad y totalidad fijada, se endurece en sistema.

La mayoría de estas condiciones no se cumplen hoy en la cultura, de donde su desorden.

25 Sobre los problemas de educación y de la escuela, "Manifeste au service du personnalisme", 98 s., *Esprit*, febrero de 1936 *(Pour un statut pluraliste de l'école)*; diciembre de 1944 (H. Marrou, "Protoschéma d'un plan de réforme universitaire"); marzo de 1945 (André Philip, "Projet d'un statut du service public de l'enseignement"); marzo-abril de 1949 (número especial: "Propositions de paix scolaire"); octubre de 1949 (continuación del precedente). Sigue siendo actual la *Théorie de l'éducation*, de Laberthonnière (Vrin).

26 Sobre la formación de las clases selectas, ver los estudios de Jean Gadoffre, etc., estudios publicados en *Esprit* en 1945, y reaparecidos en *Le style du XXe siècle* (Éditions du Seuil).

27 Ver Denis de Rougemont, *Penser avec les mains* (Albin Michel).

28 *Esprit*, número especial: "Alerte a la culture dirigée", noviembre de 1936; diciembre de 1948: "Trois vues sur l'affaire Lyssenko".

La división en manos blancas, manos callosas, y los prejuicios ligados a la primacía del "espíritu" hacen confundir la cultura con los conocimientos librescos y las técnicas intelectuales. La profunda división de clases que acompaña a este prejuicio ha reservado la cultura, o al menos sus instrumentos, sus privilegios, y a veces su ilusión, a una minoría, en la que se desvirtúa y empobrece. Aquí es una clase social la que la liga cada vez más a su servicio, a su justificación o a su mistificación; allí, un gobierno; por doquier la cultura se ahoga. Las pautas comunes de una sociedad y una espiritualidad han desaparecibo tras la convención y la moda. Los creadores no tienen ya público, y allí donde existe un público los creadores carecen de medios para surgir. El régimen económico y social es en amplia medida la causa de todos estos males. Crea una casta cultural que impulsa el arte (cortesano, de salón, de capilla) al esoterismo, al snobismo o a la rareza para ser halagada; al academismo para sentir seguridad; a la frivolidad para que la aturda; a lo picante, a la complicación, a la brutalidad para que la distraiga. Cuando la técnica, con la multiplicación de los medios aumenta las posibilidades de transfiguración, el dinero las comercializa y envilece para el mayor provecho del menor número, malogrando al autor, a la obra y al público. La condición del artista, del profesor o del sabio[29] oscilan entre la miseria del réprobo y la servidumbre del proveedor. Son otros tantos males dependientes de las estructuras sociales, que sólo desaparecerán con las estructuras que los mantienen. No deben hacer olvidar, sin embargo, la parte no menos considerable que desempeña en el debilitamiento de la cultura la desvalorización de la conciencia contemporánea por el retroceso de las grandes perspectivas de valores (religiosos, racionales, etc.), y la invasión provisional de la obsesión mecánica y utilitaria.

[29] Ver *Esprit*, número especial, "L'art et la révolution spirituelle", octubre de 1934; número "Pour un nouvel humanisme", octubre de 1935.

Situación del cristianismo. Hemos distinguido, en la realidad religiosa concreta, la parte de lo eterno, sus amalgamas con formas temporales caducas y los compromisos a que los hombres lo exponen. El espíritu religioso no consiste en cubrir el todo con la apologética, sino en desprender lo auténtico de lo inauténtico, y lo durable de lo caduco. Coincide aquí con el espíritu contemporáneo del personalismo [30].

Los compromisos del cristianismo contemporáneo acumulan varias supervivencias históricas: la vieja tentación teocrática de la intromisión del Estado en las conciencias; el conservadorismo sentimental que ata el destino de la fe a regímenes perimidos; la dura lógica del dinero que guía a lo que debería servir. Por otra parte, en reacción a estas nostalgias y a estas adherencias, una coquetería frívola se entrega a los éxitos del momento. Quien quiere que los valores cristianos conserven su vigor debe organizar en todas partes la ruptura del cristianismo con estos desórdenes establecidos.

Pero esto es todavía solo una acción muy exterior. El problema crucial que plantea nuestro tiempo al cristianismo es más esencial. El cristianismo ya no está solo. Realidades masivas, valores incontestables nacen aparentemente fuera de él y suscitan morales, heroísmos y toda suerte de santidades. Por su parte, el cristianismo no parece haber logrado con el mundo moderno (desarrollo de la conciencia, de la razón, de la ciencia, de la técnica y de las masas trabajadoras) la alianza que logró con el mundo medieval. ¿Está llegando a su fin? ¿Este divorcio constituye su signo? Un estudio más profundo de estos hechos nos lleva a pensar que esta cri-

[30] Ver en especial *Esprit*, número "Rupture de l'ordre chrétien et du désordre établi", marzo de 1933; número "Argent et religion", octubre de 1934; número "Pour une nouvelle chrétienté", octubre de 1935; número "Monde chrétien, monde moderne", agosto-setiembre de 1946; P. H. Simon, *Les catholiques, la politique et l'argent* (Ed. Montaigne, 1935). Los cuadernos *Jeunesse de l'église* estudian estos problemas de modo permanente.

sis no significa el fin del cristianismo, sino el fin de una cristiandad, de un régimen de mundo cristiano carcomido que rompe sus amarras y parte a la deriva dejando tras sí a los pioneros de una cristiandad nueva. Parece como si después de haber rozado quizás durante siglos la tentación judía de la instalación directa del Reino de Dios en el plano del poder terrestre, el cristianismo retornase lentamente a su posición primera: renunciar al gobierno de la tierra y a las apariencias de su consagración, para realizar la obra propia de la Iglesia, la comunidad de los cristianos en el Cristo, confundidos con los demás hombres en la obra profana. Ni teocracia, ni liberalismo, sino retorno al doble rigor de la trascendencia y de la encarnación. Sin embargo, no se puede decir que las tendencias actuales, más que las de ayer, ofrecen una figura definitiva de las relaciones entre el cristianismo y el mundo, pues de ningún modo esta figura existe. Lo esencial, en cada una de ellas, es que se mantenga vivo el espíritu.

La crisis del cristianismo no es solo una crisis histórica de la cristiandad: es más ampliamente una crisis de los valores religiosos en el mundo blanco. La filosofía de la Ilustración los creía artificialmente suscitados y estaba persuadida de su próxima desaparición; pudo autorizar durante algún tiempo esta ilusión con la creciente del entusiasmo científico. Pero es una lección ahora evidente del siglo xx que allí donde las formas religiosas desaparecen con su rostro cristiano, reaparecen con otra faz: divinización del cuerpo, de la colectividad, de la Especie en su esfuerzo de ascensión, de un Jefe, de un Partido, etc... Todos los comportamientos que descubre la fenomenología religiosa se vuelven a encontrar en estos marcos nuevos, con una forma generalmente degradada, muy retrógrada con respecto al cristianismo, porque precisamente el universo personal y sus exigencias han sido más o menos eliminados de ellos. Es éste uno de los problemas cruciales de nuestro siglo.

Las posiciones esbozadas en estas páginas son discutibles y están sujetas a revisión. Tienen la libertad de no estar de ningún modo pensadas por aplicación de una ideología recibida, sino de ser descubiertas, en forma progresiva, con la condición del hombre de nuestro tiempo. Todo personalismo no puede sino desear que sigan los progresos de este descubrimiento, y que la palabra personalismo sea olvidada un día, por no ser ya necesario llamar la atención sobre lo que debería constituir en realidad la trivialidad misma del hombre.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

N. Berdiaeff, *La destinación del hombre*, Barcelona, J. Janés Ed., 2ª ed., 1947.

Cinco meditaciones sobre la existencia, México-Buenos Aires, Ed. Alba, 1948.

M. Buber, *Yo y tú*, Buenos Aires, Galatea, 1956.

E. Kant, *Filosofía de la Historia (Opuscules sur l'histoire)*, Buenos Aires, Nova, 1958.

G. Marcel, *Filosofía concreta (Du refus à la invocation)*, Madrid, Revista de Occidente, 1959.

Diario metafísico, Buenos Aires, Losada, 1957.

K. Marx, "Crítica de la filosofía del derecho de Hegel" en *La Sagrada Familia y otros escritos*, México, Ed. Grijalbo, 1958.

E. Mounier, *Qué es el personalismo*, Buenos Aires, Ed. Criterio, 1956.

El pequeño miedo del siglo XX, Madrid, Ed. Taurus, 1957.

Tratado del carácter, Buenos Aires, Ed. Zamora, 1955.

Introducción a los existencialismos, Madrid, Revista de Occidente, 1949.

D. de Rougemon, *El amor y el Occidente*, Buenos Aires, Ed. Sur, 1959.

M. Scheler, *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, Ed. Losada, 3ª ed., 1957.

P. H. Simon, *Los católicos, la política y el dinero*, Buenos Aires, Sur, 1956.

P. Teillhard de Chardin, sus obras están en curso de publicación por la Ed. Taurus de Madrid.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN FAMILIAR AL UNIVERSO PERSONAL 5

PRIMERA PARTE

LAS ESTRUCTURAS DEL UNIVERSO PERSONAL

I. La existencia incorporada 12

II. La comunicación 19

III. La conversión íntima 26

IV. El afrontar 31

V. La libertad condicionada 35

VI. La eminente dignidad 40

VII. El compromiso 49

SEGUNDA PARTE

EL PERSONALISMO Y LA REVOLUCIÓN DEL SIGLO XX

El nihilismo europeo, 55; Rechazo del nihilismo, 56; La sociedad económica, 58; La sociedad familiar, 59; La sociedad nacional e internacional, 61; El Estado. La democracia. Esbozo de una teoría personalista del poder, 62; La educación de la persona, 64; La cultura, 65; Situación del cristianismo, 66.

SE ACABÓ DE IMPRIMIR
EN JULIO DE 1962, EN LOS
TALLERES GRÁFICOS DIDOT, S. R. L.
LUCA 2223, BUENOS AIRES

LIBRERIA JUAREZ, S. A.

AV. JUAREZ 102 TEL. 21-06-04

CED. EMPADRONAMIENTO No 39046 EXENTO

REG CAMARA DE COMERCIO No. 26689

SR. _____

DIRECCION _____

VENDEDOR	FECHA

CANT.	ARTICULO	PRECIO		IMPORTE	
	[illegible]			[illegible]	

40

CONSERVE ESTA NOTA POR SI TIENE QUE HACER ALGUNA RECLAMACION
SIN ELLA NO PODEMOS ATENDERLO
A.B.P. CO.-MEXICO

TOTAL $

Especialidad en libros de:

**AJEDREZ, TAUROMAQUIA,
TEATRO, POLICIALES, MUSICA,
E INFANTILES.**

*y siempre ofertas especiales con precios rebajados
a $ 1.00, $ 2.00 $ 3.00 y $ 4.00 por volumen*

EL PERSONALISMO

E. Mounier

Emmanuel Mounier, inspirador y figura principal del personalismo, resume aquí las líneas y temas generales de este movimiento, una de las filosofías militantes de nuestra época. De inspiración cristiana y católica, el personalismo se ve a sí mismo comprometido en la situación política y social que trata de indagar. Pero no es una mera actitud, sino un pensamiento que exige orden y estructuras como instrumentos de descubrimiento y exposición. Tampoco es un sistema cerrado porque, al afirmar la existencia de personas libres y creadoras, "introduce en el corazón de esas estructuras un principio de imprevisibilidad que disloca toda forma de sistematización definitiva".

Pero —según el autor— el personalismo no es una novedad, ya que el universo de la persona es el universo del hombre. De ahí que entronque con una larga tradición que va de la filosofía griega hasta la "renovación existencialista", pasando por pensadores como Bergson, Maritain, Blondel, Marcel. Comprometido en esta tradición, el personalismo practica una voluntad de conciliación entre la subjetividad y la acción revolucionaria, entre Kierkegard y Marx. A partir de ellos, "estas dos líneas no harán más que separarse, y la tarea de nuestro siglo consiste, tal vez, no en reunirlas allí donde no puedan ya encontrarse, sino remontarse más allá de su divergencia, hacia la unidad que han desterrado".

En esta perspectiva, Mounier describe el surgimiento de la persona como una lucha entre la tendencia permanente a la despersonalización y el movimiento de personalización y cómo en torno de ella se edifica su universo, recuperando tanto en el plano de la explicación y de la acción el saber de nuestra época, pero afirmando la estructura personal como dimensión profunda del hombre por encima de las infraestructuras biológica y económica. Luego analiza las líneas de conducta del personalismo frente a los problemas de "la revolución del siglo XX": el nihilismo, la sociedad económica, la educación, el estado, la democracia, la cultura, la religión.

Emmanuel Mounier (1905-1950) pensó largamente las ideas que contiene El personalismo y combatió por ellas. Entre sus obras debe destacarse: Révolution personnaliste et communautaire, Manifeste au Service du Personnalisme, Traité du caractére, La petite peur du XX° siécle, L'Eveil de l'Afrique Noire. Fundó en 1932 la revista Esprit, que dirigió hasta su muerte.

ALGUNOS TÍTULOS DE ESTA COLECCIÓN

PLATÓN Y LA ACADEMIA / J. Brun.
LA ESTÉTICA / D. Huisman.
EL ESTOICISMO / J. Brun.
LAS SECTAS JUDÍAS EN EL TIEMPO DE JESÚS / M. Simon.
ARISTÓTELES Y EL LICEO / J. Brun.
LA FILOSOFÍA FRANCESA / A. Cresson.
LOS PRIMEROS CRISTIANOS / M. Simon.
LA GÉNESIS DE LA HUMANIDAD / C. Arambourg.

CUADERNOS: breves, claros, didácticos.

eu de ba

C. 188